Правительство Санкт-Петербурга
Министерство образования и науки Российской Федерации
Российская Академия наук
Конкурсный Центр фундаментального естествознания
Федерального агентства по образованию
Совет молодых ученых
Санкт-Петербургского
государственного университета

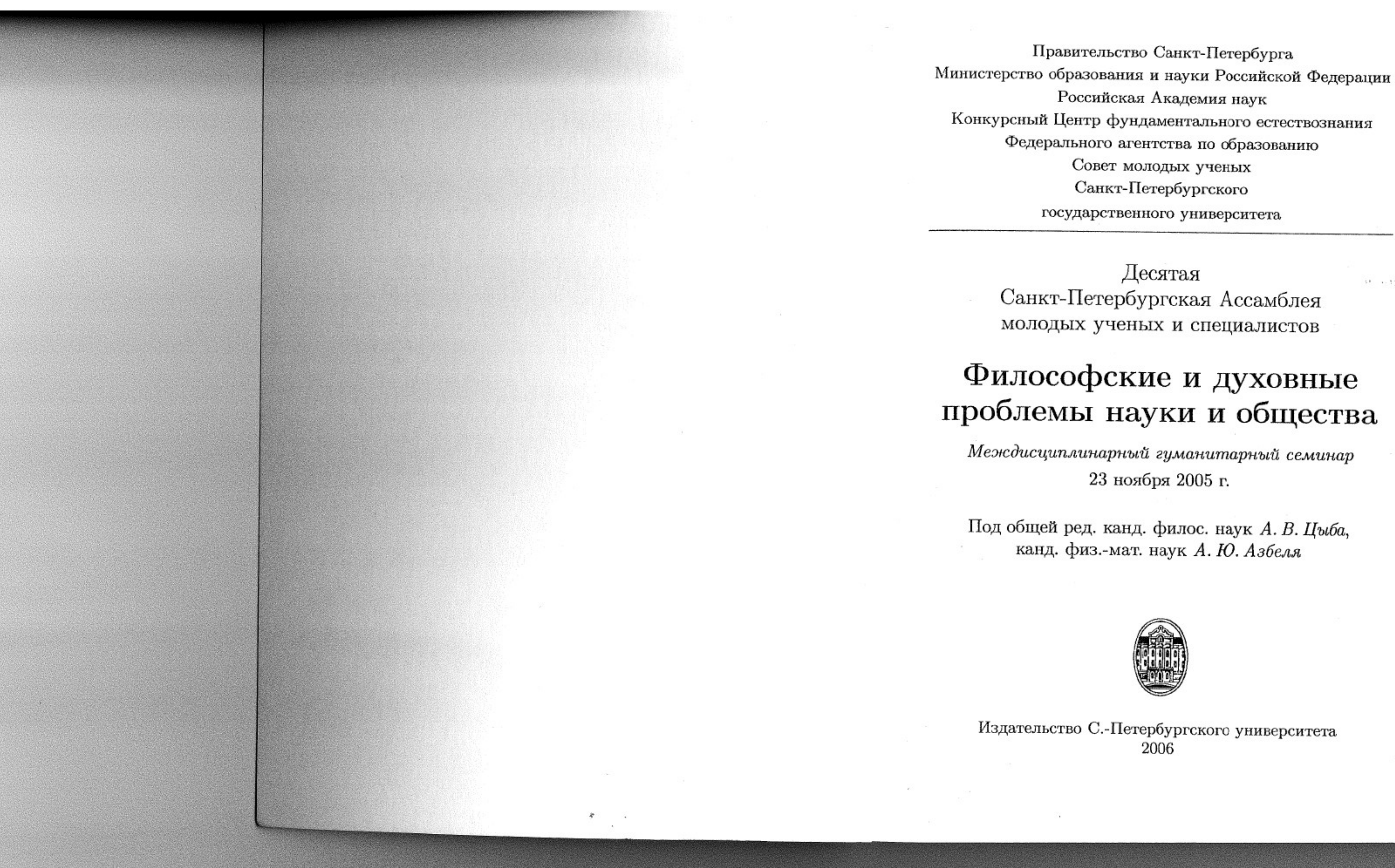
Десятая
Санкт-Петербургская Ассамблея
молодых ученых и специалистов

Философские и духовные проблемы науки и общества

Междисциплинарный гуманитарный семинар

23 ноября 2005 г.

Под общей ред. канд. филос. наук *А. В. Цыба*,
канд. физ.-мат. наук *А. Ю. Азбеля*



Издательство С.-Петербургского университета
2006

ББК 87
Ф56

Рецензент д-р филос. наук *Б. И. Липский* (С.-Петерб. гос. ун-т)

Исполнительный комитет: д-р физ.-мат. наук, гл. ученый секретарь СПб Центра РАН *Э. А. Тропп*, д-р физ.-мат. наук, проректор СПбГУ, проф. *В. Н. Троян*, д-р филос. наук, ведущий научн. сотрудник ИФ РАН *А. Н. Павленко*, д-р филос. наук, проф. философского ф-та СПбГУ, директор Издательства СПбГУ *Р. В. Светлов*, д-р филос. наук, доц. философского ф-та СПбГУ *Ю. М. Романенко*, канд. физ.-мат. наук, зам. директора конкурсного Центра фундаментального естествознания Минобразования РФ *А. Ю. Азбель*, канд. филос. наук, зав. научно-методическим отделом НИР молодых ученых и специалистов СПбГУ *А. В. Цыб*, канд. филос. наук *И. Ю. Ларионов*, канд. психол. наук *А. А. Азбель*, асп. исторического ф-та СПбГУ *О. Ю. Бахвалова*

Отв. за выпуск А. В. Цыб и А. Ю. Азбель

Ф56 **Философские и духовные проблемы науки и общества** / Под общей ред. А. В. Цыба, А. Ю. Азбеля. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 232 с. ISBN 5-288-04015-X

В сборник включены тезисы докладов и сообщений, прозвучавших на ежегодном семинаре молодых ученых вузов и академических учреждений Северо-Западного региона, посвященном проблемам общегуманитарного характера. Семинар проводится при участии ведущих сотрудников Института философии РАН и СПбГУ. Мероприятие организовано в рамках Десятой Санкт-Петербургской Ассамблеи молодых ученых и специалистов Северо-Западного региона. Материалы данного и предыдущих выпусков можно найти на официальном сайте Совета молодых ученых СПбГУ hhtp://www.sovmu.spbu.ru

ББК 87

ISBN 5-288-04015-X

*А. Б. Паткуль**

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ: ЛОГИЧЕСКОЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ

Вопрос о специфической рациональности философии включает в себя множество разноплановых элементов, которые необходимо рассмотреть для того, чтобы ответить на вопрос в целом. В данном сообщении вопрос о специфике рациональности, отличающей философию от других способов соотношения человека с миром, во многом связан с вопросом о возможной научности философии.

Этот ключевой для данной темы вопрос наталкивается на другой, пожалуй, менее заметный: какое содержание мы вкладываем в понятие науки, когда спрашиваем о возможной научности философии как таковой. В частности же, он связан со следующей проблемой: можно ли понимать *способ осуществления* философии как науки точно так же, как понимаются способы осуществления других наук? И если нет, то как именно его следует понимать?

Техническим условием возможного решения этой проблемы послужит *различие между логическим и эк-*

Исследование выполнено в рамках проекта «Рациональность в феноменологической перспективе», поддержанного грантом РГНФ № 05-03-03314а. Руководитель проекта докт. филос. наук, проф. Б. И. Липский.

* *Паткуль Андрей Борисович* — канд. филос. наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ (e-mail: patkul@AP10421.spb.edu)

зистенциальным понятием науки, как оно проведено в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Такой выбор оправдан тем, что, по верному замечанию К. Ф. Гетманна, «фундаментальная онтология в этом смысле является теорией науки, как были теорией науки все теоретические философии Нового времени от Декарта до Гуссерля»[1]. Вместе с тем названная онтология сама представляет собой такое осуществления философской научности, которое, формируя новое понятие последней, выходит за пределы традиционного понимания научности в ее связи с философией.

Что касается *логического* понятия науки, то оно связано как раз со сложившимся в традиции пониманием таковой. В формулировке Хайдеггера науку по логическому ее понятию следует понимать как «обосновательную взаимосвязь истинных, т. е. значимых, тезисов»[2]. Действительно, здесь более или менее развернуто воспроизводится то понимание науки, которое, видимо, имел еще Гуссерль, попытавшийся одним из последних (или даже последним) обосновать, исключительно в русле нововременного мышления, философию как строгую науку. Свидетельством тому, например, может служить гуссерлевская характеристика принадлежащего науке как науке единства теории: «Систематическое единство идеально замкнутой совокупности законов, покоящейся на *одной* основной закономерности, как на своем первичном основании, и вытекающей из него путем систематической дедукции, есть *единство систематически завершенной теории*»[3]. В самом деле, естественно видеть научность науки в том, что в ней формулируются истинные, т. е. соответствующие положению дел в самом сущем, суждения. Эти суждения в своей очевидности и несомненности могут быть еще и признанными в качестве истинных любым разумным существом, т. е. быть общезначимыми (в образцовом случае именно истинность положений науки является основанием их общезначимости, а не наоборот). Кроме того, наука по большому счету — это не беспорядочный набор истинных тезисов, но их последовательная и обоснованная взаимосвязь, обоснованность которой коренится в исходных принципах науки. Иными словами, наука в таком своем понимании показывает не только *что* и *как* имеет место быть в самом существующем, но и *почему* это именно так, а не иначе.

Так понятая наука содержит в себе претензию на однозначность получаемых результатов. Эти результаты, поскольку они мыслятся как относящиеся к чему-то, что есть так само по себе, могут быть всякий раз заново получены и проверены самостоятельными и независящими друг от друга исследователями. Эти же результаты могут быть однозначно зафиксированы в учебниках и переданы от одного поколения ученых к другому.

Согласно же своему *экзистенциальному* понятию наука «есть... возможность *быть человека*, свободно выбираемая человеком возможность его экзистенции»[4]. Сам Хайдеггер так пишет об этом понятии: «Пытаясь интерпретировать познание и в особенности науку как экзистенциальную возможность Dasein, мы спрашиваем об экзистенциальном понятии науки»[5]. Иными словами, экзистенциально наука есть не случайный эмпирический вид деятельности человека, который лишь сопутствует формулировке и без этого самих по себе истинных высказываний о предмете науки в том, что, как и почему он есть. Напротив, так понятая наука есть усилие человека раскрывать вообще существующее в том, что, как и почему оно есть, и придавать этому раскрытию опреде-

ленную форму. Это усилие само требует определенной решимости на то, чтобы известным способом (а именно способом научного исследования) быть. Экзистенциально понятая наука в этом смысле вообще является условием возможности науки по ее логическому понятию, не случайно ей сопутствуя, но сущностно ее упреждая. Эта необходимость экзистенциального (в специальном смысле данного термина) понятия науки есть то новое, что привносит Хайдеггер в сущностное понимание науки по сравнению со всей философской теорией науки Нового времени.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что для него экзистенциальное понятие науки вовсе не исключает логическое: «Логическое и экзистенциальное понимание науки не являются альтернативами в философии науки, но находятся друг к другу в едином систематическом отношении фундирования»[6].

Более того, отношение логического понятия науки к экзистенциальному ее понятию выражается и следующим образом: «Концепция науки как обоснованной взаимосвязи истинных тезисов не ложна, но лишь фундирована, методически вторична»[7].

Возвращаясь к вопросу о возможной специфичности научности философии, следует спросить, каким образом могут относиться к этой особым образом понятой научности логическое и экзистенциальное понятия науки; как вообще таковые могут соотноситься друг с другом в рамках философской научности. Очевидно, что к настоящему времени ведущее намерение нововременной философии утвердить себя как науку в смысле обоснованной взаимосвязи истинных и общезначимых положений исчерпало себя. Кажется, философия окончательно показала себя несоответствующей идеалу «строгой»

науки, т. е. науки по логическому ее понятию. Из этого, правда, сразу же был сделан вывод и о невозможности философии как науки вообще; но непредвзятое философское исследование должно исходить из вопроса, действительно ли невозможность философии как науки в логическом смысле свидетельствует о невозможности философии как науки вообще. (Важно, что этот вопрос не сводится к вопросу о возможности философии как науки в экзистенциальном смысле.)

Решение данного вопроса будет связано с тем обстоятельством, что логическое понятие науки само «фундировано» и «методически вторично», или, скажем мы, представляет науку в абстракции. Очевидно, что по отношению к традиционной форме наук, уже состоявшихся в качестве действительных наук, эта абстракция вполне может быть применима, и ее применение является вполне оправданным. Это, однако, еще не должно означать, что применение ее к некоторому иному, пока еще проблематичному понятию научности, тоже будет оправданным. Например, предметное отличие философии от других наук (как, скажем, у Хайдеггера отличие бытия как предмета философии от сущего как предмета позитивных наук) может не позволить абстрагировать экзистенциальное от логического в порядке осуществления науки. А наоборот, всякое логическое в научном составе философии может быть понято как конституирующееся всякий раз заново в экзистенциальном осуществлении такого возможного способа быть, как философствование ввиду его предполагаемой научности. Логические положения философии в силу этого были бы не суждениями о чем-то заранее определенном, но были бы раскрывающимися в действии самого философствования, подлежа при этом всякий раз заново пересмотру в

его экзистенциальном усилии. Поэтому философия, возможно, не формулируя раз и навсегда данных в качестве «истинных» положений, т. е. соответствующих заранее заданному состоянию дел, может оставаться наукой, логически-экзистенциальной в последовательном раскрытии своего проблемного поля.

---

[1] *Gethmann C. F.* Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phaenomenologischen Kontext. Berlin; New York, 1993. S. 178.

[2] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 357.

[3] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. Гл. 11. § 63 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 337.

[4] *Bast R. A.* Der Wissenschaftbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie, Stuttgart; Bad-Cannstatt, 1986. S. 94.

[5] *Heidegger M.* Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft. Gesammtausgabe. Bd 25. Fankfurt a/M., 1977. S. 18.

[6] *Gethmann C. F.* Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phaenomenologischen Kontext. Berlin New York, 1993. S. 176.

[7] Ibid. S. 194.

*Ю. Е. Смагин**

АРИСТОТЕЛЬ И СХОЛАСТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Как ни парадоксально — в смысле неприятия христианской теологией любых языческих верований и учений — в целом римско-католическая Церковь приняла

* *Смагин Юрий Евгеньевич* — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии философского факультета СПбГУ (e-mail: yuri_smagin@mail.ru)

воззрения Аристотеля. Необходимо отметить, что со стороны светских ученых интерес к учению Аристотеля не прекращался, поскольку его стремление познать окружающий мир и сущность человеческого разума привлекало многих. Так, в Англии Роберт Гроссетест (ок. 1175–1253) и его ученик Роджер Бэкон (ок. 1214–1292) проводили конкретные научные эксперименты, применяя математические принципы в изучении объективно-физического мира, хотя преимущественно в сфере оккультных наук, таких как алхимия и астрология. Новый подход в изучении непосредственного опыта и, соответственно, логические выводы опытного знания стали подрывать исключительные права Церкви на «последнее слово» по отношению не только к Священному Писанию и текстам св. Отцов Церкви, но и к корпусу аристотелевских сочинений. Необходимо отметить, что учение Аристотеля исследовали и изучали в соответствии с его же собственным подходом. Конкретно-опытным путем была установлена неверность некоторых принципов, выявлены логические ошибки в доказательствах, а потому неудивительно, что весь корпус аристотелевских сочинений был подвергнут самой тщательной проверке и пересмотру.

Можно утверждать, что критические, порою яростные диспуты и споры представителей схоластической мысли по поводу учения Аристотеля, а также их глубокие и проницательные гипотезы и предположения породили новое интеллектуально-духовное движение, способное воспринимать самые серьезные изменения в поисках истинного знания. Подобное устремление интеллектуального духа порождало не только эмпирико-механистический взгляд на природу, но и предполагало радикальное изменение мировоззренческого видения: пред-

ставление о том, что Земля движется! Так, уже в XIV в. видный представитель схоластического мышления Никола Орем (ок. 1325–1382) поддерживал и защищал теоретическую возможность вращения Земли из сугубо схоластического азарта и игры мышления, используя изощренно-логическую аргументацию, направленную против Аристотеля, по поводу оптической относительности падающих тел. Однако сам Никола Орем отвергал всяческую возможность вращения Земли. Но тем не менее существовали определенные логические затруднения, которые возникали относительно аристотелевской теории непрерывного движения. Учитель Н. Орема, Жан Буридан (ок. 1295–1356), развивал теорию небесных и земных явлений.

Согласно Аристотелю, любое движение, которое не вызвано естественным притяжением различных стихий, должно быть вызвано некоторой постоянно прилагаемой силой. Так, покоящийся камень или же останется в состоянии покоя, или же будет двигаться прямо к центру Земли, что и подобает при естественном движении всех тяжелых предметов. Тем не менее для объяснения такого сложного явления, как метательное движение, т. е. когда брошенный камень продолжает движение длительное время после того, как его бросил метальщик, хотя при этом и не наблюдается постоянно прилагаемой к камню силы, Аристотель высказал предположение, что подталкивать камень, вылетевший из руки, должен колеблемый его движением воздух. Позднее последователи Аристотеля считали подобную теорию неубедительной и весьма слабой, однако они не могли внести в нее что-либо нового. Лишь в XIV в. Ж. Буридан предложил решение данной проблемы: при метании снаряду сообщается двигательная сила, прямо пропорциональная его

скорости и массе, которая и продолжает подталкивать снаряд после того, как он пущен рукой метателя. Более того, и это важно отметить, Буридан предвосхитил идею о том, что вес падающего тела придает ему ускорение в равные промежутки времени. Также Буридан предположил, что, по всей видимости, Всемогущий Бог, создавая небеса, придал небесным телам некую силу, которая отныне продолжает двигать эти небесные тела, ибо их движение не встречает уже никакого сопротивления. Скорее всего, это было впервые, когда принцип физики земных явлений был применен к небесным явлениям. И Н. Орем, соответственно, представлял себе Вселенную похожей на гигантские механические часы, созданные и заведенные Творцом. Необходимо отметить следующее: Н. Орем вводит математическое табулирование, или же знаковую запись, равноценную графическим построениям, тем самым предвосхищая аналитическую геометрию, которую в Новое время будет развивать Р. Декарт.

Н. Орем также доказал, что кажущееся вращение всего неба можно объяснить вращением Земли, поскольку значительно меньшее движение одного тела представляется намного более вероятным, чем более огромное и быстрое движение всех небесных тел, совершающееся за один день в безграничных космических пространствах. Н. Орем, возражая Аристотелю, утверждал, что материальные предметы падают на Землю не вследствие того, что Земля является центром Вселенной, а вследствие того, что материальные тела притягиваются друг к другу по естественным, природным причинам. Так, брошенный камень падает снова на Землю независимо от того, каково местоположение Земли во Вселенной, ибо Земля находится близко к брошенному

камню и обладает своим собственным центром притяжения. По-видимому, следуя мысли Орема, одна материя в силу естественных причин притягивается к другой материи. Это подводит его к заключению, что утверждение о неподвижности Земли принимается исключительно лишь *верой*, а не разумом, не эмпирически-опытными наблюдениями, не даже текстами Священного Писания и трудами св. Отцов Церкви. Тем не менее Н. Орем отказался впоследствии от подобной аргументации и доводов относительно возможности вращения Земли.

Критическо-логические диспуты схоластов по поводу учения Аристотеля, где использовались его же терминологический аппарат и логический метод, подводили схоластическую мысль к изучению по преимуществу эмпирического знания.

Итак, в XIV в. Ж. Буридан и Н. Орем выдвинули основные положения планетарной теории Земли, закона о движении с равномерным ускорением свободно падающих тел, аналитической геометрии, закона инерции, теории механической вселенной, заведенной Богом — Всемогущим часовщиком, а также устранения разграничения между механикой земной и небесной.

*Д. С. Бирюков**

ОПИСАНИЕ ЛИЧНОСТИ КАК «СХОЖДЕНИЯ СВОЙСТВ» У ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

(В СВЯЗИ С ПРОБЛЕМОЙ УНИВЕРСАЛИЙ)

Темой данного исследования станет одно место из творений Василия Кесарийского. Выступая против тех, кто отождествляет имя индивида и его сущность, св. Василий приходит к различению общей сущности и особенных свойств, объединяемых именем индивида: *«Названия Петра и Павла и вообще всех людей различны, но сущность всех одна... Так, услышав «Петр», мы не разумеем под этим именем сущности Петра (сущностью же называю здесь вещественный субстрат, которого это имя вовсе не означает), а только запечатлеваем понятие о свойствах, в нем усматриваемых... Таким образом, имя показывает нам «характéр» (ton haraktēra) Петра... Услышав имя Павла, представляем схождение (syndromēn) других свойств (idiōmatōn): воображаем тарсянина, еврея, по закону фарисеев, ученика Гамалиила, по ревности гонителя Церквей Божиих, страшным видением обращенного к познанию, апостола народов языческих»* (C.Eun. 29, 577–579). Уточним круг вопросов, затрагиваемых в этом отрывке: соотношение общего и особенного, проблема статуса имени

* *Бирюков Дмитрий Сергеевич* — соискатель кафедры истории философии философского факультета СПбГУ (e-mail: birjuk@front.ru)

понимания человеческой личности, которые современные исследователи «привязывают» к проблеме универсалий. Мы имеем в виду, например, недавнее исследование П. Каллигаса, который предполагая, что процесс именования здесь описывается в качестве происходящего лишь в уме человека, «без обращения к онтологическим реалиям», отмечает его ярко выраженную номиналистическую позицию, называя св. Василия предшественником Оккама.

Остановимся на понимании концепции *syndromē idiōmatōn (poiothtōn)* (букв.: схождение свойств, или качеств) в контексте описания человека в предшествующей св. Василию философской традиции и у него самого.

Тема, родственная «схождению качеств», встречается в «Теэтете» Платона (*157b8–c1*), где говорится, что предмет может быть описан через совокупность частей. Платон использует для этого слово, часто употреблявшееся взаимозаменяемо к *syndromē — atroisma*.

История «схождения» у стоиков несколько запутана. Когда глава скептической Академии Аркесилай выступил против стоиков, одним из камней преткновения было так называемое рассуждение «о растущем» (см. *Plut., Comm. not. 1083a–d*), суть которого в отрицании самотождественности индивида, находящегося в процессе количественного изменения, например, когда он поглощает пищу и выделяет, соответственно, нечто вовне. Эти процессы, согласно академикам, нужно называть не увеличением и уменьшением, но возникновением и уничтожением, так как вследствие физического изменения человек постоянно исчезает, но и все время рождается новый. Хрисипп из Сол противопоставил этому пониманию человека как такого целого, которое тождественно

сумме своих частей, концепцию, где впервые, по замечанию Д. Сэдли, была сделана попытка дать ответ на вопрос о том, что позволяет человеку пронести свою идентичность через поток Реки времени. Итак, Хрисипп, положив, по-видимому, начало дискурсу категорий у стоиков, различил в человеке подлежащий субстрат, находящийся в постоянном изменении, и неизменные качества — общее и *особенное качество* (*idiōs poios*), индивидуальное для каждого, остающееся постоянным на протяжении человеческой жизни (см. *SVFII 395, 762*) и позволяющее индивиду сохранить самотождественность вопреки течению времени. Третий вид качества, которому соответствует категория отношения (*pros ti*), отвечает за многообразие отношений субъекта с внешним миром.

Из свидетельств некоторых позднейших источников можно сделать вывод, что стоики иногда могли понимать особенное качество как совокупность качеств, что служило целям, возможно, спецификации этого особенного качества. Например, Дексипп, задаваясь вопросом о принципе индивидуации индивидов одной сущности, пишет, имея в виду, по всей видимости, стоиков: «*Те, кто разрешают это затруднение через особенное качество (to idiōs poion), говоря, что один индивидуум отличается горбатостью носа, светловолосостью и другим схождением качеств (syndrome poiothton), другой — курносостью, лысостью или серым цветом глаз, третий — другими качествами, не кажется мне, что решают этот вопрос хорошо*» (*Dex., InAr. Cat. 30, 20–26; LS28J*). Лонг и Сэдли считают важной чертой этого свидетельства то, что здесь особенное качество характеризуется уникальной совокупностью именно общих качеств, выступающих как внутренние для индивидуума, а не определяющие, например, его внешними отношени-

ями. Действительно, это в большей степени удовлетворяет искомой стоиками субстанциализации особенного качества, чем если бы оно представлялось совокупностью качеств, определяющихся внешними отношениями. Правда, и в этом случае, как отмечают Лонг и Сэдли, субстанциональный статус особенного качества представляется несколько туманным, так как перечисленные общие качества могут изменяться в течение жизни индивидуума.

Затем тема «схождения» в антропологическом контексте возникает у Карнеада (*S. E., M. 7. 176–84; LS69E*), продолжателя линии Аркесилая, но он, по-видимому, перенял это из Стои. У Порфирия данная концепция появляется, скорее всего, также под влиянием стоиков (о влиянии стоиков на Порфирия см. у Симпликия, *InAr. Cat. 2, 8–9*). Она встречается дважды в его логических трактатах — в «Исагоге» (*Is., 7, 19–23*) и в «Коротком комментарии на категории Аристотеля» (*InCat., 129, 9–10*). Приведем место из «Исагоги»: «*Называется же индивидуальною вещью “Сократ”, это вот белое и этот приближающийся сын Софрониска, если у последнего единственный сын — Сократ. Так вот, все подобные вещи называются индивидуальными, потому что каждая из них состоит из свойств, собрание (atroisma) которых никогда не может оказаться тем же самым у другой вещи. Ибо свойства Сократа не могут оказаться теми же самыми у какой-либо другой из отдельных вещей*». Контекст здесь, также как и в *InCat., 129, 9–10*, где употребляется *syndromē* для обозначения совокупности качеств, следующий. Пытаясь нейтрализовать антиплатоновскую направленность «Категорий» Аристотеля, Порфирий принимает их понимание как трактата о способах сказывания, а не способах существования вещей (см. *InCat., 58, 4–21*), признавая реальность, описываемую в этом трактате, как чисто логическую. Опираясь на выстроенное им древо универсалий, Порфирий различает предикаты в соответствие с охватываемой ими обширностью классов: самый высший род сказывается о всех подлежащих родах, более низший о тех, что под ним, и т. д. Дойдя до необходимости специфицировать «нулевой» класс, соответствующий единичной вещи данного вида, для чего потребовалось бы просто указание пальцем, — Порфирий, чтобы выразить эту спецификацию в мысли и языке, вынужден рассмотреть «нулевой» класс как бы с обратной стороны, не через призму родо-видовых отношений, но через уникальное собрание свойств. Обратим внимание на то, как Порфирий специфицирует Сократа, — через имя, качество и отношение. Собирающиеся свойства уже не мыслятся Порфирием в качестве необходимо без-относительных, и это связано с тем, что эти свойства у него уже не имеют того онтологического статуса, которым их наделяли стоики, но выступают лишь в качестве предметов реальности логического.

Но с чьим влиянием можно связать характер использования темы «схождения» св. Василием — Порфирия или стоиков? Казалось бы, более вероятно влияние Порфирия, учитывая гораздо меньшее временное отстояние, а также известный факт основательного знакомства с ним ближайшего окружения св. Василия. Именно признание влияния Порфирия на св. Василия в данном вопросе позволило бы говорить и о номинализме последнего, так как современные исследователи относят учение Порфирия, представленное, по крайней мере, в «Исагоге» и «Комментарии на категории», к разновидности номинализма. Сводящимся к номинализму является и

понимание цитированного места из «Исагоги» в последующей платонической традиции (об этом см. *Davidis Proleg. et in Porph. Is., 19*). Однако, на наш взгляд, определенные факторы вынуждают говорить здесь все же о влиянии стоиков. Вспомним о специфике понимания св. Василием понятия «сущность». После утверждений Холля, что это понимание вписано в аристотелевский дискурс усиологии, Лебона — что этот дискурс платонический и Хюбнера — что это стоический дискурс, наконец сложился consensus doctorum, согласно которому «сущность» в текстах св. Василия включает в себя сплав ее стоического и аристотелевского пониманий. Соответственно, в интересующем нас отрывке содержится именно стоическое, «физическое» понимание сущности не как субъекта высказываний, но как бескачественного материального субстрата, который получает качества благодаря особенным, общим, а также характеризующим внешние отношения свойствам, понимаемыми «физически», а не в смысле понятий. Единство этого многообразия свойств, соответствующее самотождественности личности, обеспечивается их «схождением», имеющим свое завершение в «характéре», который, в соответствии с позднейшей грамматической теорией стоиков, представленной у Аполлония Дискола (*Synt. 142.1–143.3*), выражается именем.

Итак, сходящиеся свойства здесь понимаются по-стоически реально, но без стоического акцента на их без-относительности. Среди этих свойств есть свойства и общие, и относительные, и уникальным образом характеризующие человека в контексте событийного ряда его жизненного пути. В общем, из трех приведенных нами типов описания человека через схождение (собрание) свойств, каждое из которых в чем-то принципиально отлично от других, особенность случая св. Василия состоит в том, что сделанное им описание личности наиболее богато, так как помимо общих свойств и свойств отношений личность определяется через весь спектр того, что с человеком «случается», через *историю* его судьбы. Однако, как мы хотели показать, *способ* описания человека св. Василием через схождение физически понимаемых свойств перенят им у стоиков, что выводит указанный текст за рамки самой проблематики вопроса об универсалиях, так как относительно стоиков, признававших сразу и номинальность обобщающих представлений, и реальность общих качеств, нельзя этот вопрос поставить прямо.

*А. Г. Орлова**

ПЕТР АБЕЛЯР ОБ УНИВЕРСАЛЬНОМ КАК ПРЕДМЕТЕ ЛОГИКИ

В своем основании проблема универсалий упирается в вопрос о предмете логики, ее задачах и способах их осуществления. В то же время, и наоборот, для логики есть возможность существовать и выполнять свои задачи только в том случае, если удастся установить для универсалий возможность и форму их существования.

Логика, согласно разделению философии Боэцием на три части, есть рациональная философия. Она одновременно и часть философии, и ее инструмент, аргументативный аппарат, причем она может быть инструментом самой себя. Предмет логики, по Боэцию, ее основная за-

* *Орлова Александра Георгиевна* — студентка философского факультета СПбГУ

дача — необходимость выстраивать систему аргументации.

По иерархической структуре система аргументов состоит из предложений, а они — из фундаментальных слов, категорий, в которые все остальные слова включены по факту. Во-первых, необходимо выяснить статус их существования и соотношение с единичными вещами, а во-вторых, то, как они возникают в нашем разуме и выражаются в нашей речи, поскольку именно разум строит доказательства, и именно речью они произносятся. На этом этапе возникает связь предмета логики и проблемы универсалий. Первичная основа доказательства, а значит, и логики — субъектно-предикатная структура высказывания. Универсалия, как общее имя, участвует в построении высказывания, чаще всего на месте предиката. Одна вещь предицируется гораздо меньше, чем совокупность многих, которая обозначается общими словами, «которым потому предназначается быть термином предиката в предложении»[1]. Невозможность осуществления каких-либо логических операций единственно с индивидуальными именами вещей не только исключает предикацию, но и лишает саму логику смысла. Чтобы можно было говорить о логике и ее предмете, необходимо доказать возможность существования универсалий, и конкретный способ их существования относительно индивидуальных вещей. Если универсалии существуют, то чему они могут соответствовать в реальном мире, поскольку для Абеляра наличие основания для понятия среди существующих вещей является условие того, что понятие не пустое. В качестве того, чему могут соответствовать универсальные определения, можно выделить существующие единичные вещи, а также «звучащие слова», т. е. слова, произнесенные голосом.

Абеляр дает определение универсалии: «такое общее, которое одновременно и целиком находится в отдельных вещах и образует их материальную субстанцию»[2], точнее даже субъект-субстанцию. В отношении субстанции, в первую очередь, важно отметить, что именно она служит субъектом высказывания, в отношении которого уже может приписываться предикат, т. е. универсалия.

Прежде всего, Абеляр считает необходимым рассмотреть, не являются ли универсалии чем-то, настолько реально существующим, что они вообще вещи, от нас не зависящие никоим образом. Являются ли универсалии вещами, т. е. соответствует ли вещам универсальное определение? На этот вопрос в конечном итоге можно дать ответ, что универсалия вещью не является, и ни в какой из вещей целиком не существует.

Но соответствует ли вещи ее определение, даваемое интеллектом (т. е. в душе), если да, то чему в вещи соответствует ее определение разумом? Если воспринимать «соответствует» в смысле тождества, то вещь и ее определение, ее имя, относящаяся к ней универсалия, этой вещью безусловно не являются. Скорее можно было бы сказать, как универсалия соответствует вещи, а не вещь — определению. Ни одна вещь не может быть универсалией, и ни одна универсалия — вещью, ни через реальное существование общей субстанции вещей, ни через наименование универсалией совокупности единичных вещей, ни через выделение их сходства в универсалию. Вещи сами по себе не могут быть предметом логики, поскольку они не заменяют собой имена, а значит, последние нельзя отбрасывать как не существенные. В самих вещах мы универсалий не обнаружили, поэтому вещи не могут заменить собой универсальные слова в

доказательствах. Но остается еще надежда на универсальные имена, если мы покажем их существование в речи.

Сами по себе слова, конечно, могут быть предметом логики, из них строятся высказывания, но чтобы все это имело смысл и было предметом, стоящим рассмотрения, необходимо установить связь слов с субстанциями. Сделать это можно только с помощью универсалий, которые могут предикативно сказываться о субъектах, если существует связь универсалий с субъект-субстанцией и они присутствуют в разуме. Универсалия выступает как некая связь единственно существующих реально, по Абеляру, единичных вещей с нашим разумом, и именно они будут подлинным предметом логики, и с их помощью станет возможно выполнение задачи в построения доказательств.

Соответствие вещи и определения происходит в разуме, а в самой вещи приложением для определений может служить только то неясно «общее», что выделяется путем абстракции как форма и схватывается, на основании чего рассудок создает понятие этой вещи. Это «общее», основание приложения имени, тем более общего имени представляется тем, что Абеляр называет статусом «бытием-чем-либо», именно по этому признаку к ним можно прилагать универсалии. Абеляр различает общую и отличительную для субстанций способность принимать противоположности, которое он называет «бытие в субъекте», от статуса, того общего «бытия чем-то», на основании, чего в вещах выделяется универсальное. «Бытие в субъекте» определяется им как вещь, причем такая, которая, как получается, имеет отношение ко всем субстанциям, в отношении которой они сходны, хотя никакого сходства субстанций в вещах, как будет показано ниже, нет и быть не может. Статусом тут было бы бытие-«бытием в субъекте».

Обратный процесс, узнавание этого общего разумом — схватывание. Статус, несомненно, присущ вещам, а схватывание общего в вещах — разуму. В схватывании происходит узнавание интеллигибельных сущностей, по существованию которых в Божественном замысле вещи получают бытие.

Абеляр признает существующими только единичные вещи. Именно они выступают как субъект высказываний. Универсалия — предикация в суждениях о единичных вещах, не сущность, а сказывание, схватывание общего. Они естественным образом существуют только в Божественном уме как образцы творения, актуально же — только в единичных вещах. Универсалии не воплощены в вещи субстанциально, но в ней присутствуют признаки, позволяющие отнести вещь к классу, обозначаемому универсалией как именем. Выделяя из индивидов их статусы и абстрагируя их, человек создает смешанный образ, слово, имеющее смысл и физическое звучание. «Для Абеляра человеческий интеллект обладает замечательной способностью истолковывать нечто как вещь («формировать овеществленное понятие»), зная, что это нечто — не вещь»[3].

Общие имена сами по себе, отдельно от обозначаемых ими вещей не существуют, ибо ничто нельзя предицировать, как не будет имени розы, если не осталось ни одной существующей розы, ведь имя давалось только на основе мышления. Универсалия выступает как связь между существующими вещами, которые не относятся непосредственно к нашему разуму, и не могут быть предметом логики, но которые единственные истинно существуют, и самим нашим разумом, делая воз-

можными логические операции со словами, как имеющими соответствие в мире вещей, и, следовательно, делая возможной саму логику.

«Абеляр не номиналист, а концептуалист, т. е. платоник, который принимает "универсальные вещи", но только такие "универсальные вещи", которые зависят в своем существовании от человеческой мысли»[4].

---

[1] *Абеляр П.* Логика «для начинающих» // Абеляр П. Теологические трактаты. М., 1995. С. 64.

[2] Там же. С. 66.

[3] *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М., 1994. С. 119.

[4] Там же. С. 120.

*И. Г. Горбунова**

ИДЕЯ СВОБОДЫ ВОЛИ В ЭТИКЕ Л. М. ЛОПАТИНА

Проблема свободы воли — этот извечный вопрос философии, не ускользнул от внимания русских философов конца XIX — начала XX в. Вокруг него сосредоточились дискуссии, происходившие в Московском Психологическом обществе, членом которого являлся известный русский философ Лев Михайлович Лопатин.

Л. М. Лопатин был убежден в необходимости метафизической философии, которая бы раскрывала «необходимые истины разума». Ведь помимо вопросов, решаемых в рамках конкретных наук, существовали и другие, которые были вне компетенции конкретных эмпирических данных, а именно вопросы о целеориентированности человеческой деятельности и о нравственных основаниях этой деятельности. Это и послужило главной причиной обращения философа к проблеме свободы воли, поскольку она доминирует в обосновании смысла деятельности человека. В работе «О свободе воли» Л. М. Лопатин в первую очередь обращает наше внимание на то, что любая целесообразно-действующая сила может быть рассмотрена как свободная в двух аспектах: в отношении 1) к механическому процессу, который она направляет (и тем самым прерывает его, по существу, слепое течение); 2) идеалов, который она осуществляет в ряде частных фактов, ему отвечающих, но не предопределенных механически его содержанием[1].

Л. М. Лопатин утверждает, что мы встречаем творчество нашего духа не только в объективном содержании наших поступков, но и в области субъективных двигателей наших решений. Вместе с тем мы можем говорить о постоянной неопределенности человеческих стремлений в отличие от стихийных сил природы. Поэтому мы не можем утверждать абсолютность однажды принятого направления воли или завершенность наших стремлений. Л. М. Лопатин видит причину тому в идеальной всеобщности наших стремлений. Именно так он определяет действительные отношения между свободой и реально данной необходимостью человеческих поступков (истинным детерминизмом). Так как человеческие стремления внутренне определились, то они порождают необходимые действия, но: 1) они никогда не достигают абсолютной определенности и не могут ее достиг-

---

* *Горбунова Ирина Геннадиевна* — канд. филос. наук, ст. преп. кафедры философии и истории Санкт-Петербургской государственной Академии театрального искусства (e-mail: fridu77@mail.ru)

нуть по самой своей природе; 2) относительную определенность и сознательность они получают только через усилие человеческой воли; 3) даже совершенно определившись внутренне, они остаются лишь общими стремлениями, которые направляются целями всеобщего содержания, идеями лишь формального смысла искомых результатов, следовательно, находятся к частным действиям, их реализующим, в отношении творческом, а не механическом. Таким образом, Лопатин приходит к выводу, что либо наше сознательное Я является действительной причиной наших актов (в таком случае момент творчества неизбежно присутствует в наших поступках, а творческая свобода составляет суть человеческой личности), либо в нас не совершается никаких свободных актов, т. е. Я и внутренне, и внешне предопределено предшествующими обстоятельствами (с точки зрения детерминистов). Во втором случае природа нашей воли служит лишь плодом иллюзии нашего сознания. Следовательно, если мы не хотим остановиться на противоречивом решении данного вопроса, то, по мнению Лопатина, мы должны признать свободу творчества за «коренное свойство духа».

Самое важное условие свободы выбора между противоположными стремлениями Лопатин видит в том, что ни один аффект не владеет душевной жизнью абсолютно. Неизбежное ограничение могущества аффекта лежит уже в том факте, что он может быть осознан. Тем не менее, не все акты свободы, полагает философ, могут быть оценены нравственностью; везде, где реализуется духовная причинность, существует свобода творчества.

Положительное условие нравственной свободы лежит в способности выбирать человеком между добром и злом. Человеческую индивидуальность составляет способность совершать путь бесконечных превращений. Лопатин утверждает, что смысл личного бытия заключается в том, что конкретные формы бесконечного творчества могут быть бесконечно разнообразны. Тем не менее, не все акты свободы могут быть оценены нравственностью; везде, где реализуется духовная причинность, существует свобода творчества. Лопатин обращает наше особое внимание на ту область духовного творчества, которой приходится приписывать характер внутренней необходимости, а именно, на наши познавательные процессы. Их основным признаком служит целесообразность. Деятельность по целям необходимо включает в себя свободный творческий выбор. Свобода воли приобретает здесь несколько иное значение, т. е. она является неустранимым условием истинной нравственности, но вместе с тем и условием достоверного знания, условием самой возможности разума. Непосредственное творчество нашего духа Лопатин полагает основой, на которой развиваются все условия нашего сознания. В результате мы приходим к выводу, что психическая жизнь с самого начала не предполагает механического объяснения и непременно допускает как свое условие элемент творчества, элемент свободы.

Для реализации такой свободы нужны определенные условия. Благодаря логической сообразности в действиях человека замечается связь, как и во всех других сферах творчества. Основным признаком творчества является проявление неким единым началом вещей свободы. В этом Лопатин видит и главную задачу творчества. Сущность нравственной свободы человека, таким образом, заключается в создании им для себя самих целей. Решение вопроса о свободе должно устранить метафизический предрассудок, связанный с тем, что физическая

причинность является единственным типом связей вообще. Оно должно показать нам, что между механическим фатализмом и свободой духовного творчества нет ничего среднего.

Следовательно, человеческая свобода проявляется в том, что человек сам создает и изменяет свой нравственный мир. Однако Лопатин полагает, что свобода воли как неотъемлемое условие нравственной жизни, служит отрицательным условием. Здесь нам необходимо определиться с тем, как мы будем относиться к такому понятию, как «добро». Является ли оно условным или высшим абсолютным благом? Философ склоняется ко второму варианту. При этом, рассматривая такое понятие, как «свобода воли», и считая, что она должна лежать в основании нравственной жизни, Лопатин приходит к проблеме ответственности человека как истинного содержания нравственности.

Таким образом, важнейшим положением в этике Л. М. Лопатина стало то, что наличие одной только свободы воли вовсе не свидетельствует о том, какой цели нам необходимо отдать предпочтение. Лопатин достаточно критически подходит к простому утверждению свободы. Свобода индивида им ограничивается, и философ не доходит до крайнего волюнтаризма. Характерно, что свобода эта ограничивается им вполне в духе учения Канта: не через природную необходимость и не через безусловное владычество Бога. Подлинная нравственная деятельность возможна только в том случае, если деятель принимает понятие «добро» за высшее абсолютное благо, а не за условность. Однако при этом Лопатин настаивает на том, что ответственность, осознание добра как абсолютного блага, также связана со свободой и не несет в себе необходимости нравственного

принуждения. Решение этической проблемы без признания реальности нравственного миропорядка для философа является немыслимым.

---

[1] *Лопатин Л. М.* Статьи по этике. СПб., 2004.

*Ю. А. Бородина**

ВООБРАЖЕНИЕ КАК ТЕМА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Традиционно воображение является темой эстетики и гносеологии. В последнее время проблема воображения включается в онтологический контекст: активно исследуется его онтологический статус, а само воображение понимается как способность, благодаря которой онтологически осмысливаются мир и человек. Представляется, что воображение может быть и темой философской антропологии, что изучение этой способности может дать важные результаты для философского исследования человека. Философская антропология рассматривает человека в его целостности, стремится найти единый принцип объяснения различных проявлений человеческого — соматического, душевно-эмоционального, разумного, культурного, социально-общественного. Эксцентричность, саморефлексивность понимаются как принципы, с помощью которых можно объяснить природу, поведение, особенности и возможно-

---

* *Бородина Юлия Александровна* — канд. филос. наук, СПбГУ (e-mail: ivulya@mail333.com)

сти человека. Соответственно, необходимо показать, что исследование воображения может прояснить природу эксцентричности и саморефлексивности. Можно вспомнить, что Макс Шелер, основатель философской антропологии, считал воображение проявлением специфически человеческой природы.

Различные антропологические дисциплины рассматривают человека, во-первых, в его взаимоотношениях с миром, во-вторых, исходя из двойственности его природы. Исследования последних лет показывают, что воображение является не только одной из основных человеческих способностей, но и одной из универсальных познавательных способностей, несущих творческую нагрузку. Посредством воображения человек взаимодействует с миром, конституирует и преодолевает границу между собой и миром, а также между возможным и действительным. В целом, можно говорить о том, что воображение служит формой, способом выражения противоречивой, но единой природы человека. В связи с этим имеется возможность соотнести воображение с антропологическим принципом, рассмотреть его как вариант, модификацию этого принципа. Иначе говоря, можно предположить, что воображение обладает собственной, особой эксцентричностью и саморефлексивным характером.

Необходимо выяснить, какие свойства и характеристики воображения позволяют рассматривать его таким образом.

Во-первых, можно назвать следующие свойства воображения самого по себе. Это, прежде всего, его диалектический, противоречивый характер. Воображение может быть рассмотрено как единство трех моментов: деятельности, образа и сферы воображаемого. При этом

образ имеет двойственную природу: он является и результатом деятельности воображения, и его исходным пунктом, «материалом». Воображение динамично: образ существует только в развитии. Разворачивание образа возможно благодаря его метафоричности и определяется соответствующими закономерностями. Благодаря неоднородности, динамичности воображение непрерывно, а его деятельность носит самоорганизующийся характер. Воображение амбивалентно относительно бытия, оно проявляется и как его недостаток, и как избыток. Соответственно, воображаемое может быть определено и как возможное, и как действительное.

Во-вторых, можно указать свойства и функции воображения, характеризующие его взаимоотношения с другими способностям человека. Прежде всего, речь идет о положении воображения в структуре субъекта, о его функциях по отношению к другим способностям сознания и к сознанию в целом. Можно выделить следующие универсальные характеристики и функции воображения. Во-первых, целостность: деятельность воображения связывает в единство различные проявления сознания, мышления, очерчивая их сферу. Благодаря непрерывности и неоднородности самого воображения обеспечивается непрерывность протекания и связность других деятельностей, а также сознания в целом. Во-вторых, фундирование продуктивной деятельности сознания: воображение осуществляет передачу материала между различными способностями в форме конституирования и переноса смысла, а также позволяет осмысливать новое как действительно существующее. В-третьих, особая рефлексивность, субъективно-преобразующее действие воображения, связанное с самосозиданием человека. Кроме этого, можно говорить о том, что неко-

торые действия воображения носят особый характер, направлены на само воображение как включенное в общую канву сознания. Деятельность воображения заключается не только в создании новых образов, в поддержании их существования, но и в создании новых способов обращения с образами, т. е. в создании новых способов воображения. Этот модус воображения, который можно назвать творческим, является своеобразной рефлексивной структурой самого воображения.

Можно говорить о том, что воображение является не только гносеологическим, опосредующим различные познавательные способности, но и онтологическим посредником — между человеком как совокупностью этих способностей и его объектом — миром. Воображение включается не только в контекст сознания, мышления, но и реальности, опосредует их взаимодействие. При этом значение воображения как онтологического посредника связано в первую очередь с тем, что мышление о действительности, чтобы быть таковым, должно соотноситься со сферой возможного. Иными словами, необходимо «видеть» границы реальности и осознавать их таковыми. Вместе с тем в соотнесении с возможным, во вхождении в образ иного рефлексируются и собственные границы мышления, сознания, а также видится «включенность» их в мир, возможность «движения» в нем, т. е. в некотором роде преодоление и расширение собственных границ. Возможность такого «самопревосхождения» служит условием познания, понимаемого как когнитивно-творческая деятельность. Деятельность воображения связана с установлением и преодолением разного рода границ в особом воображаемом пространстве.

Представляется, что описанные характеристики и функции воображения позволяют включить его в ан-

тропологическую проблематику, а рассмотрение воображения как специфической человеческой способности может помочь в развитии основных направлений и проблем антропологии. Укажем основные направления этого развития.

Во-первых, исследование воображения может прояснить особенности восприятия телесности, как своей, так и чужой. Это, в свою очередь, характеризует способ «вписывания» в мир, возможность деятельности в мире.

Во-вторых, особая темпоральность воображения (обратимость и цикличность времени, восприятие не существующего будущего в форме должного) позволяет осуществлять целесообразную деятельность, т. е. является необходимым условием практики.

В-третьих, исследование познавательных возможностей воображения дает возможность выделить такие его эвристические функции, как включение в область освоения новых видов предметностей, новых регионов бытия; участие в развитии субъективности и влияние на расширение сознания; формирование и развитие представлений о пространственно-временном устройстве мира, о мире как целом. Все это характеризует творческую составляющую познавательной деятельности.

В-четвертых, воображение оказывает влияние на возникновение и развитие нравственности, способствует организации нравственного сознания, возможности сосуществования людей друг с другом. Воображение является одним из регуляторов социального поведения.

В-пятых, процесс и продукты воображения имеют такой характер, что воспринимаются как нечто реальное, достоверное, благодаря чему можно говорить об участии воображения в формировании и воспроизведении жизненного мира человека.

В-шестых, результаты деятельности воображения обладают в определенной мере интерсубъективным характером. Благодаря этому возможно взаимопонимание, осуществляется коммуникация, диалог. С этой точки зрения можно говорить о культуротворческой функции воображения, о его роли в осуществлении посредничества между человеком и культурой, в обеспечении преемственности традиции.

*О. Ю. Романенко**

ЭТИЧЕСКАЯ НЕЙТРАЛЬНОСТЬ КАК АНАЛОГ ЛОГИЧЕСКОЙ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

Бессмысленное является условием возможности всякого смысла.

Определяя область, в которой действует закон противоречия, мы тем самым устанавливаем границы осмысленного, вне которых он уже не действует. Но это не значит, что вне границ осмысленного ничего не существует. Очерчивая область воли, т. е. всего такого сущего, которое подлежит нашему желанию (или нежеланию), мы также определяем границы, вне которых воли уже нет. За пределами смысла и воли, теоретической и практической способностей человека, существует некая логико-этическая бессмысленность, которую не понять, к которой невозможно стремиться, но присутствие которой невозможно не констатировать. Согласно Ксенократу, «все сущее есть или благо, или зло, или не благо и не зло»[1]. Поэтому правомерен вопрос: чем является то, что

* *Романенко Оксана Юрьевна* — студентка философского факультета СПбГУ (e-mail: romanenko@list.ru)

не является ни злом, ни благом? Принадлежит ли оно области этики? И каким способом может познаваться? Другими словами, что мы можем сказать о том, чему нельзя приписать этических предикатов, но что связано с областью этического хотя бы тем, что представляет собой отрицание одновременно обеих этических оценок? Почему вообще оправдано появление такого понятия, как «этическая нейтральность», или как возможна трехзначная этика?

В данной работе делается попытка проследить взаимосвязь таких этических оценок, как «добро», «зло» и «безразличное», по аналогии с истинностными значениями трехзначной логики «истина», «ложь», «неопределенность». Поводом к такого рода аналогии послужил тот факт, что и логика, и этика могут быть как двузначными (если мы придерживаемся бинарных оценок), так и трехзначными (если мы признаем логическую неопределенность вслед за Я.Лукасевичем в качестве истинностного значения в логике, или этическую нейтральность — как третью этическую оценку).

Целью Секста Эмпирика как представителя скептической школы является обоснование невозможности как этических суждений, так и этики вообще, поэтому он начинает свои рассуждения как раз с оснований этики, т. е. с «возможности вообще» такого деления как деление на *добро—зло—безразличное*. Поскольку данное разделение происходит без обоснования необходимости такого разделения, то принятый «для установки этого разделения аргумент не отличается от самого этого разделения. Поэтому если данное доказательство содержит подтверждение в себе самом, то разделение будет своим собственным подтверждением, не отличаясь от доказательства»[2].

Примерно такой же способ рассуждения применим и к логике, а именно к делению ее значений на *истину—ложь—неопределенность*. Поскольку принцип бивалентности лежит в самих основаниях логики, он не может быть доказан. Ему можно лишь доверять, а доверяет ему тот, кому он кажется очевидным, поэтому ничто не препятствует этот принцип не признать. Признание трехзначности этики или ее двузначности тоже производится на основании веры или очевидности, поэтому может производиться лишь некоторым мета-актом, но не внутри самой этики.

Эмпирик дает несколько определений понятия «безразличное». Безразличное — 1) «то, что не вызывает ни стремления, ни отвращения к себе»; 2) «то, что вызывает к себе стремление или отвращение, но не более к одному, чем к другому»; 3) «то, что не способствует ни счастью, ни несчастью»; «чем можно пользоваться хорошо или плохо»[3]. Но данные дефиниции не являются этическими, поскольку не встраивают понятие «безразличное» в отношение с категориями «добро» и «зло», так как обоснование некоторой оценки именно как этической не может происходить отдельно от обнаружения ее зависимостей с другими этическими оценками. Поэтому разделение должно было быть проведено скорее следующим образом: «Из сущего одно безразлично, другое различается; а из различающегося одно — добро, а другое — зло»[4]. Тогда первичным становится разделение на «безразличное» и «различающееся», а уже «различающееся» в свою очередь делится на «добро» и «зло». Только тогда категория «безразличное» может рассматриваться наряду с «добром» и «злом». А попытка все сущее изначально делить на *добро—зло—безразличное* лишает «безразличное» какого-либо статуса, поскольку в таком

случае любое «безразличное» можно проинтерпретировать либо через «добро», либо через «зло».

Но если первичным становится разделение на «безразличное» и «различающееся», то чем является «безразличное» в данном смысле? Чтобы ответить на данный вопрос, стоит привести некоторые положения касательно трехзначной логики. При описании смысла зависимостей между истинностными значениями трехзначная логика вводит третье значение истинности: неопределенность. Сразу возникает вопрос: какой смысл упускает двузначная логика, отвергая третье значение истинности? В трехзначной логике мы практически теряем закон «исключенного третьего» (он модифицируется в закон «исключенного четвертого») и полностью — закон противоречия.

Таким образом, можно сказать, что, теряя закон противоречия, мы теряем смысл логики как логики, но получаем некоторый формальный инструмент для работы с неопределенностью. «Информация, состоящая в том, что $Q(x)$ есть "не определено", не может быть использована алгоритмом; "не определено" означает только отсутствие информации, заключающейся в том, что $Q(x)$ есть "истина" или "ложь"»[5].

$Q(x)$ есть «не определено» — это констатация нашего незнания. Поэтому двузначная логика теряет саму потерю знания, которая всегда важна, поскольку без учета факта потери знания, мы можем утвердиться в ложной его полноте. Без учета бессмысленности мы теряем сам смысл. В случае логики, трехзначность появляется тогда, когда совершается попытка формализовать высказывания, касающиеся будущих случайных событий; в случае этики неопределенность есть результат нашего незнания добра и зла, невозможности

их четко различить, отсутствия однозначного критерия.

Всякое осмысленное есть этическое, а значит, связано с волей.

И действительно, категории смысла и этики совпадают в отношении суждений о поступках. С этической точки зрения не «добром» и не «злом», «не предпочтительным и не отвергаемым ... (можно считать), например, вытягивание или сгибание пальца и все близкое к этому»[6], но и поступок этот не является осмысленным. Бессмысленные поступки ***не злы***, ведь зло предполагает злой умысел, но и ***не добры***, поскольку не способствуют добру. Добро и зло — это то, что относится к области смысла. Добавляя третью оценку («нейтральность»), мы тем самым отрицаем и «добро» и «зло», а значит — смысл, поскольку ими область осмысленного полностью исчерпывается.

Познание — это улавливание смысла в различном, но безразличное не может никак внутри себя различаться. Поэтому я не могу стремиться ни к сгибанию, ни к разгибанию пальца (если это, конечно, не облегчает мои страдания), но и осмысленности у этого поступка нет (если я при этом не нажимаю кнопку, т. е. не поступаю технически), ибо смысл поступка предполагает цель, а значит — волю. Бессмысленному поступку нельзя отдать предпочтение по обстоятельствам. Он находится за пределами нашей воли, даже за пределами ее отрицания.

В любом случае, принимая деление на «безразличное» и «различающееся», мы с аподиктической точностью можем утверждать лишь следующее: истинно то, что данный поступок либо бессмыслен, либо добр или зол. Но на каких основаниях мы можем утверждать

или отвергать такое понятие, как «этическая бессмысленность»? Причем, «этическая бессмысленность» отличается от этической нейтральности тем, что последняя является невозможностью приписывания чему-либо оценки «добро»-«зло» в силу его возможного бытия как тем, так и другим; в то время как «этическая бессмысленность» находится где-то еще до разделения на добро и зло, в области бессмысленного. Этическая нейтральность связана с неполнотой и недостаточностью нашего знания, с отсутствием однозначного критерия деления на добро и зло. В то время как «этическая бессмысленность» лежит по ту сторону знания и деления на добро и зло, очерчивая область, принадлежащую этике, являясь своеобразной этической границей. В области бессмысленного уже не действуют ни воля, ни закон противоречия, поэтому становятся невозможными ни этические, ни логические суждения. Поэтому познающему и волящему так важно провести это разделение на *осмысленное— бессмысленное*, *определенное— неопределенное*, просто для того, чтобы познание и воление были возможны. Но что получится, если воздержаться от деления вообще? Другими словами, если этическую нейтральность можно рассматривать по аналогии с логической неопределенностью, то этическая бессмысленность является отрицанием последних, своеобразным ничто, их границей.

---

[1] *Секст Эмпирик.* Против этиков // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 7.

[2] Там же. С. 8.

[3] Там же. С. 17.

[4] Там же. С. 9.

[5] *Клини С. К.* Трехзначная логика // Введение в метаматематику. М., 1957. С. 297.

[6] *Секст Эмпирик.* Указ. соч. С. 18.

*К. В. Проничева**

«СЕМЬ СВОБОДНЫХ ИСКУССТВ»: ОБРАЗ МУЗЫКИ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ И ИСКУССТВЕ ФРАНЦИИ XII–XIII в.

В основе средневекового образования лежала концепция «семи свободных искусств». «Свободные искусства» — это семь искусств, точнее, наук, условно разделенных на «trivium» (грамматика, риторика, диалектика) и «quadrivium» (арифметика, геометрия, астрономия, музыка). Венчает эту систему Философия, мать наук.

История формирования этой доктрины уводит нас в классическую античность. Еще Платон предпринимал попытки разделения наук на две группы: он выделил низшую (гимнастика, музыкальные упражнения, письмо) и высшую группу (арифметика, геометрия, музыкальная теория, астрономия). Варрон включал набор этих предметов в программу эллинистических школ, добавляя к ним медицину и архитектуру. Однако единой системы не существовало, и первым, «кто задумал составить учебник семи искусств»[1], был Августин Блаженный (ок. 354–430). Он считал «семь свободных искусств» единственно возможным человеческим знанием, за которым начинается уже знание божественное: «В грамматике, риторике и диалектике, с одной стороны, в арифметике, геометрии, астрономии и музыке, с

* *Проничева Карина Вадимовна* — студентка кафедры истории искусства исторического факультета СПбГУ (e-mail: kpronicheva@mail.ru)

другой стороны, содержатся почти все знания, которые человек может приобрести вне откровения» (*De ordine*, II, 12).

В *Retractationum libri duo* (I, 6) Св. Августин утверждает, что во время своего пребывания в Милане он сочинил шесть книг о музыке и одну книгу о грамматике, а позже он дополнил эти труды своими трактатами о риторике, геометрии, арифметике и философии. К сожалению, от этой своего рода энциклопедии ничего не сохранилось, хотя известно, что в своем трактате о музыке он во многом опирался на идеи Пифагора, Платона и Аристотеля.

Автором средневековой теории «семи свободных искусств» стал адвокат Марциан Капелла. Единственное сохранившееся его сочинение называется «О браке Филологии и Меркурия» (между 410 и 439 г.). Оно включает в себя две вступительные главы в форме романа и семь глав, где «семь свободных искусств» поочередно рассказывают о себе, что принимает форму научного трактата о данной науке. В IX книге сочинения Капеллы о себе рассказывает Музыка (или Гармония). Она приближается к новобрачным в окружении целого кортежа богинь, поэтов и музыкантов. В облике Музыки все гармонично, золотые пластинки ее одежд чуть подрагивают, и пока она извлекает из своего инструмента чудесные звуки с помощью струн, натянутых на золотой щит, вокруг нее поют Орфей, Амфион, Арион, Грации и Наслаждение. Затем она уточняет, что уделяет внимание собственно музыке лишь потому, что Филология — земная женщина, а на самом деле ее занимает лишь космос и царящая в нем гармония. Сама музыка включает в себя мелос, т. е. тоны, аккорды и лады, ритм (время, стопа и типы ритма).

В своем трактате Капелла создал типы-персонификации наук, ставшие героями средневековой церковной и светской литературы. Э. Маль так сказал о них: «Эти семь великих женских фигур, сияющих, сверхъестественных, как византийские мозаики, осеняют Средние века»[2].

Боэций (ок. 480–524) дополнил средневековые представления о Музыке, сочинив трактат *De musica* в пяти книгах. В своем *De consolatione philosophiae* он упоминает царя Давида, величайшего музыканта Ветхого Завета. По мнению Ж. Ле Гоффа, именно благодаря Боэцию, «в средневековой культуре исключительно высокое место было отведено музыке»[3]. Авторитет Боэция как теоретика музыки был так высок, что на него постоянно ссылался в своем сочинении доминиканский монах XIII в. Иероним Моравский.

Кассиодор (480–573) разработал теорию «свободных искусств» в своем труде *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. Он считал, что семь искусств являются логичным дополнением к тем знаниям, которые дает Библия.

Исидор Севильский в своих «Этимологиях» подтвердил значение музыки в системе средневекового образования. Кроме того, он проследил этимологию слов *artes liberales*, впервые упомянутых в 88-м письме Сенеки и обосновал происхождение *liberatis* от *liber* («свободный»). То есть *artes liberales* — это «занятие, достойное свободного человека»[4]. Алкуин, деятель Каролингского Возрождения, считал, что без музыки невозможно понять Священное Писание. Рабан Мавр, принадлежавший к тому же кругу, что и Алкуин, в своем трактате «О воспитании клириков» четко сформулировал содержание всех семи искусств.

Теория Марциана Капеллы, которую должен был знать каждый клирик, как пишет Григорий Турский в последней главе «Истории франков», также повлияла на литературу и искусство: «Странные фигуры, порожденные африканским воображением Марциана Капеллы, навязывают себя памяти Средневековья более тиранично, чем самые чистые творения мастеров. <...> Средневековые художники, действительно, продолжали работать над упрощением этих фигур, отягощенных украшениями, как женщины Карфагена»[5].

Все поэты и художники, обращавшиеся к образам, созданным Капеллой, учитывали описания данные им в сочинении «О браке Филологии и Меркурия». Так, Теодульф, епископ Орлеана времен Карла Великого, написал небольшую латинскую поэму под названием *De Septem liberalis artibus in quadam pictura depictis*, где он в развлекательной форме описал семь искусств, указав при этом, что источником вдохновения явилась увиденная им картина на аналогичный сюжет.

Алэн Лилльский (1128–1202), величайший латинский поэт Средневековья, в своей книге *Anticlaudianus*, рассказывает о том, как однажды Философия захотела подняться на небо, чтобы найти Бога. Ей понадобилась колесница, да такая, какую еще не видел свет, ибо только она сможет увезти Философию в бесконечность. Семь искусств соорудили чудесную колесницу, имя которой — Наука. В этой поэме Музыка появляется, играя на цитре, и строит второе колесо колесницы (кн. III, гл. V).

Несколько лет спустя Жан Красильщик сочинил поэму «Свадьба семи искусств». Трувер XIII в. Генрих д'Андели написал на вульгарной латыни «Битву семи искусств», в которой он так изобразил музыку:

Мадам музыка с колокольчиками
И ее прислужники, полные мелодий,
Несли жиги и виолы,
Псалтерии и фретели;
Посреди войска они шли напевая,
Очаровывая всех своими песнями[6].

Бодри, аббат де Бургейль, утверждал в своей латинской поэме (до 1107 г.), что кровать графини Адели де Блуа, дочери Вильгельма Завоевателя, была украшена фигурами семи искусств и их матери Философии. В романе Кретьена де Труа «Эрек и Энида» феи выпивают на платье изображения наук «quadrivium».

Таким образом, в XIII в. «персонажи, созданные Марцианом Капеллой, были приняты всеми писателями»[7].

Во французском искусстве постепенно складывается иконография аллегории Музыки. На порталах готических соборов Шартра и Лана встречаются самые древние изображения «семи свободных искусств» в виде семи мудрецов (Донат, Цицерон, Аристотель, Пифагор, Птолемей, Евклид и Боэций), где в качестве персонификации Музыки выступает Пифагор, так как именно он, по мнению Кассиодора и Исидора Севильского, открыл законы музыки.

Но необходимо заметить, что Музыка была единственной наукой, которая в изобразительном искусстве почти полностью утратила те атрибуты, которыми ее наделил Марциан Капелла. Прекрасная Гармония (Музыка), игравшая на экзотическом инструменте, при переходе из литературного произведения в произведение искусства обрела образ сидящей женщины, которая ударяет молоточками по трем или четырем подвешенным колокольцам. Именно в таком виде аллегория Музыки

вошла в средневековое французское искусство XII в. (исключение: портал собора в Оксерре, женщина с цитрой).

В XIII в. женщину с колокольчиками сменяет фигура царя Давида, играющего на колокольцах, как напоминание о том, что он является известнейшим музыкантом Библии, а потому — истинным воплощением музыки. Этот новый иконографический тип буквально наводнил псалтыри, будучи вписанным в инициал «E» псалма 80 «Exultate deo...»: «Радостно пойте Богу, твердыне нашей; восклицайте Богу Иакова; возьмите псалом, дайте тимпан, сладкозвучные гусли с псалтирью; трубите в новомесячие трубою, в определенное время, в день праздника нашего». Фигура музицирующего Давида стала самой популярной аллегорией Музыки в средневековом французском искусстве, полностью вытеснив ее женские персонификации.

---

[1] *Mâle E.* L'art réligieux du XIII^e siècle en France. Paris, 1910. P. 97.
[2] Ibid. P. 100.
[3] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург, 2005. С. 155.
[4] *Curtius E. R.* La littérature européenne et le Moyen Age latin. Paris, 1956. P. 84.
[5] *Mâle E.* Op. cit. P. 98.
[6] *Reese G.* Music in the Middle Ages... New York, 1968. P. 326.
[7] *Mâle E.* Op. cit. P. 103.

*А. В. Денисов**

МИФ И МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА XX в.: ФОРМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Музыка и миф — две семантические системы, сопровождающие человеческую жизнь на протяжении тысячелетий. Существуя в пространстве истории, они обнаруживали как внутреннее сходство, так и значительные различия. Одновременно миф и музыка нередко вступали в диалог, как бы стремясь подчеркнуть неразрывную *взаимосвязь* своих сходств и различий. Этот диалог всегда был крайне напряженным и, тем не менее, он продолжался постоянно — возможно, именно в нем миф и музыка обнаруживали свои новые смысловые возможности.

В первую очередь необходимо подчеркнуть, что само соотношение «миф — музыка» имеет разные плоскости. Действительно, сущность мифа оказывается крайне многогранной и разноплановой. Он обретает статус универсальной категории, охватывающей самые разные формы ментального опыта. Если же рассматривать его соотношение с музыкальным искусством, следует отметить, что оно раскрывается в разных аспектах. В самом общем плане, таких аспектов можно выделить три:

1) миф в контексте *эстетических представлений* того или иного автора или целого направления;

* *Денисов Андрей Владимирович* — канд. искусствоведения, ст. преп. кафедры художественной культуры Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, преподаватель Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, член Союза композиторов РФ (e-mail: denisow_andrei@mail.ru)

2) миф в контексте *художественной системы* произведения;

3) миф, *создаваемый самой художественной системой* произведения.

Обращаясь к первому аспекту, напомним, что в отдельные исторические периоды композиторское сознание относилось к мифу избирательно (в той или иной степени) — он мог обретать бóльшую или меньшую актуальность. Кроме того, и сама трактовка мифа была разной — достаточно сравнить интерпретации мифологических сюжетов у Р. Вагнера и у представителей неоклассицизма. Второй аспект представляет миф как элемент художественной системы произведения (например, источник оперных сюжетов). В этом случае он вступает во взаимодействие с самой реальностью музыкального искусства, оказывается в непосредственном контакте с ней.

Наконец, миф может существовать в совершенно особом качестве, когда само музыкальное искусство формирует новый миф о своем прошлом или настоящем, или даже о внеположной искусству действительности. Это означает, что произведение (или ряд произведений) оказывается художественным воплощением некоей вымышленной, несуществующей реальности, которая, в то же время, признается истинной. В этом плане происходит рождение новых мифов в прямом смысле этого слова — здесь само искусство обнаруживает свои творческие функции, создавая *свой* мифологический мир. Именно об этом аспекте обычно идет речь в связи с появлением мифов о различных композиторах (П. Чайковском, Г. Малере, Р. Вагнере), периодах развития культуры (например, романтизм, XX век).

Следует отметить, что именно в искусстве XX в. про-

изошло радикальное расширение трактовки сущности мифа. Это было во многом связано с общей тенденцией индивидуализации творческого мышления, в результате которого сама система эстетических ориентиров в музыкальном искусстве окончательно потеряла единство, разбившись в диаметрально противоположных авторских точках зрения. Вместе с тем это многообразие трактовок обусловлено существованием принципиально различных стилевых тенденций, в русле которых происходило обращение к мифу (достаточно вспомнить о том, что к мифу обращались представители неоклассицизма и экспрессионизма, например).

Если пытаться выделить некие исходные принципы обращения с мифом в опере XX в., то они предстают в разных плоскостях. Так, изменения мифа в оперных сюжетах обычно приводили к его переосмыслению, опыты которого оказываются весьма распространенными. Конечно, и в XX в., как и раньше, мифологический сюжет иногда остается в «первозданном» виде, но одновременно становится крайне характерной тенденция его модернизации, перенесения (или *трансплантации*) мифологических мотивов в «современный» контекст («Несчастья Орфея» Д. Мийо, «Антигона-43» Л. Пипкова).

Вообще допускается значительная свобода в обращении с мифологическим материалом, представляется, что он как бы позволяет такое творческое обращение, неизменно сохраняя свои константные мифологические качества. Акцентируя современное звучание мифа или подчеркивая его параллели с немифологическими темами и сюжетами, композиторы открывали новые плоскости даже в тех сюжетах, которые были достоянием оперы с самого начала ее возникновения (в том числе — мифы об Орфее, Дафне, Ариадне и т. д.).

После вышесказанного нетрудно понять, что в принципе сам мир мифологических образов в оперном театре XX в. оказывается очень широким. Он не исчерпывается прямым обращением к мифу, но проявляет себя в весьма масштабном круге сюжетов и тем. В этом смысле положение мифа в музыке можно сопоставить в какой-то степени с неомифологическим направлением в литературе. Напомним, что для этого направления оказывается характерной не просто особая значимость мифа как специфической художественной системы, но и весьма широкое понимание самой его сущности (так, мифологизации подвергаются исторические сюжеты, например).

Именно это качество неомифологизма многие исследователи обозначают как тенденцию к *универсализму*. Как отмечают Ю. Лотман и З. Минц, «несмотря на интуитивистские и примитивистские декларации, "неомифологическая" культура с самого начала оказывается высоко интеллектуализированной, направленной на авторефлексию и самоописания; философия, наука и искусство здесь стремятся к "синтезу" и влияют друг на друга значительно сильней, чем на предыдущих этапах развития культуры»[1]. В частности, в музыкальном театре XX в. оперы на мифологические сюжеты нередко воплощали в себе определенные эстетические и философские концепции — достаточно вспомнить оперу А. Шенберга «Моисей и Аарон».

Именно XX век, в отличие от предшествующего времени, обратил внимание на новые «свойства» и возможности мифа. Он позволял не просто проникнуть в глубины человеческой психики, но и вскрыть ее первоосновы; в его пространстве «вечные вопросы» обретали новое звучание, одновременно еще раз подтверждая свое непреходящее значение. Судя по всему, в этом и заклю-

чается смысловая *неисчерпаемость* мифа, прошедшая сквозь века истории искусства.

[1] *Лотман Ю., Минц З.* Литература и мифология // Ученые записки Тартуского государственного университета: 546. Труды по знаковым системам: 13. Тарту, 1981. С. 50.

*А. М. Горбачев**

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ В. Ф. ХОДАСЕВИЧА

В истории русской литературы В. Ф. Ходасевич известен в первую очередь как поэт-традиционалист, поэт-неоклассицист. Литературоведы исходят из самоопределений поэта, который осознавал себя хранителем пушкинской и вообще классической традиции. Не менее важной творческой ипостасью Ходасевича является проницательная, пристрастная публицистика и литературная критика. Основным объектом его внимания на протяжении всего творчества оставались проблемы литературы, напрямую связанные с культурным состоянием общества, а также, что немаловажно, с духовным развитием профессиональных литераторов и массового читателя. Однако Ходасевич не ограничивается рассмотрением проблем только эмигрантской литературы,

* *Горбачев Андрей Михайлович* — канд. филол. наук, доцент кафедры истории и теории журналистики Ставропольского государственного университета (e-mail: gorbach_off@mail.ru)

его интересует и развитие литературы в Советской России. В разное время он посвятил статьи А. Н. Толстому, Ю. К. Олеше, М. М. Зощенко, М. А. Булгакову, выступал с общими обзорами по темам советской литературы. Кроме того, совместно с Н. Н. Берберовой вел «Литературную летопись», посвященную в основном новинкам советской литературы, начиная с 5 января 1928 г. вплоть до 1939 г. Большинство статей были полемическими по содержанию и вызывали неизменный отклик у читательской аудитории.

В пореволюционное десятилетие Ходасевич воспринял идеи, ставшие первоначально основой его поэзии, а затем органично перенесенные им в литературную критику. Являясь по своим художественным привязанностям и пристрастиям «человеком XIX века», «пушкинианцем», он органично объединил классическую («пушкинскую») и символистскую традиции. К символизму генетически восходит идея пересоздания мира поэтом-теургом. Поэт представляется теургом именно в силу дара преображения, он — единственный возможный реактив такого процесса. Подобное понимание роли поэта не только не противоречит, но и подтверждается пушкинской традицией. А. С. Пушкин для Ходасевича — творец автономных миров, теург.

Закономерно, что на основе пушкинской формулы *«Мы рождены для вдохновенья,/ Для звуков сладких и молитв»* («Черни») Ходасевич реконструирует философию поэтического творчества. «Вдохновение», «сладкие звуки», наконец, «молитвы» представляются ему отдельными этапами работы над художественным произведением, в практической поэзии «соприсутствующие друг другу». Особое внимание уделено к вдохновению, которое, по его мнению, неверно понято и истолкова-

но современниками. Они склонны считать вдохновение процессом неконтролируемым и спонтанным. Пушкинское же понимание вдохновения иное — «вдохновение есть расположение души к живейшему принятию впечатлений и соображению понятий, следственно, и объяснению оных» («Возражение на статьи Кюхельбекера в “Мнемозине”», 1825–1826 гг.), — это сила центростремительная, зависящая именно от воли автора. «Расположение души» есть способность или готовность писателя к принятию впечатлений, т. е. к их накоплению. Тот всех вдохновенней, кто накопил больше всех. «Расположение души» составляет и основу закона поэтической биологии самого Ходасевича: «Отражение эпохи не есть задача поэзии, но жив только тот поэт, который дышит воздухом своего века, слышит музыку своего времени. Пусть эта музыка не отвечает его понятиям о гармонии, пусть она даже ему отвратительна — его слух должен быть ею заполнен, как легкие воздухом». Таким образом, одним из эстетических императивов в статьях Ходасевича выступает постулированная в работе «О чтении Пушкина» (к 125-летию со дня рождения) пушкинская формула.

Способность к восприятию действительности обусловливает и другой эстетический императив: право художника на любое представление о мире. Иными словами, искусство рождается из стремления «испытать мир» и «сознания несовершенства бытия». Отсутствие этих стимулов является для Ходасевича свидетельством духовной закупоренности, «герметизма сознания» (Х. Ортега-и-Гассет), когда художник имеет готовый идейный аппарат, адаптированную систему миропонимания, и в этом смысле ничем не отличается от массы или толпы.

Исследователи эмигрантской литературы сходятся

во мнении, что в европейскую реальность и культуру писатели-эмигранты входят не посторонними наблюдателями, а полноправными членами общества, со-участниками, со-создателями. Но очевидная закономерность по-иному, в проблемном ключе, осмысливается в работах Ходасевича. В 30-е годы XX в. в эмигрантской печати появляется ряд выступлений, в которых публицисты или сетуют на качественную сторону эмигрантской литературы, или же выдвигают апокалиптические прогнозы о неизбежной ее гибели. Причины «ущерба русской словесности» Ходасевич видит не в отрыве от национальной почвы (который современники переживали очень болезненно), а в недостаточном ощущении европейской действительности: литература оказалась «недостаточно эмигрантской». Поколение старших писателей, занявшее охранительные позиции в национальной культуре, в первую очередь вставшее на защиту «великого русского языка», по мнению критика, реакционно. Реакция как подмена консерватизма предполагает эклектику в художественном творчестве. «Живое восприятие» действительности, напротив, требует «новых» чувств, идей, новых литературных форм. Творческий эклектизм как бесстильное использование ранее найденных приемов для передачи содержания Ходасевич замечает и у молодого поколения поэтов. В статье «Скучающие поэты» (1930) он отмечает поразительное единообразие стихотворений. Подобная подражательность проходит по мере выработки собственного взгляда на мир. Отнюдь не случайно уравнивание в бесстильности маститых художников слова, которые «от подражательности молоды», и молодых поэтов, не научившихся по-своему видеть мир. Творчество тех и других является «недостаточно эмигрантской литературой», так как в стихо-

творениях отсутствует восприятие действительности.

В статье «О советской литературе» (1938), в соответствии с эстетическими императивами, выступая в качестве критика, он обвиняет писателей в духовной косности. Предъявляемое требование — восприятие действительности — полностью отсутствует в советской литературе. Оно вытеснено идеологическим мировоззрением. Директивы и резолюции советского правительства идейно перестроили литературу, она превратилась в «орудие для внедрения новых понятий в умах общества». Советские писатели именно в силу «катастрофического мировоззрения» (коммунизм — абсолютная истина), во-первых, бессильны учиться у классиков, потому что классики не имеют у них ни умственного, ни морального авторитета, во-вторых, чувствуют себя «совершенно счастливыми», так как являются носителями истины. При подобных обстоятельствах литература «в самой счастливой стране» становится все менее возможной и, как иронично замечает Ходасевич, в итоге «сузится до размеров математической точки» и «задохнется от счастья». Показательно, что в 30-е годы А. Платонов в статье «Великая Глухая» также выступает против «идеологической оглашенности» писателей, т. е. чрезмерного усвоения ими политических истин. Вследствие «излишнего оглашения» закономерно наступает «художественная глухота», писатель начинает издавать «лживые звуки». Литературу вытесняют идеи, а человека — «бесчувственная идеологическая упитанность».

Еще один важный аспект отмечает Ходасевич: у советских писателей «вытравлены» стремление разгадать мир, душевная тревога, чувство страдания, иными словами, отсутствует «ощущение *человечности*». Человечность — черта классического искусства, для Ходасевича

в первую очередь пушкинского. Ранее, в статье «Колеблемый треножник», публицист вдохновенно и эмоционально представляет видение пушкинского художественного мира, отмечая, что имя поэта для культурного человека связано с целым периодом истории. Однако события 1905 и 1917 гг. отодвинули пушкинскую Россию, и между эпохами образовалась пустота. Ходасевича беспокоит, что в сознании читателей произойдет «затмение», «омрачение образа Пушкина», а вместе с этим наступит временный упадок и деградация культуры. Исторические обстоятельства (война и революция) ожесточили без исключения все слои русского народа; вернувшиеся с войны разносят «психическую заразу». Поэтому с обращением к творчеству Пушкина связано «ощущение человечности» и «развитие духовности».

Таким образом, литературная критика В. Ф. Ходасевича, основу которой составляет система эстетических требований, восходящая к пушкинской поэтике, сохраняет верность гуманистическим традициям русской литературы, ею движет «патриотическая тревога» за судьбы литератур, разъединенных географически (советская и эмигрантская). Эстетические императивы показывают условия творчества, не приобретают рекомендательный характер. С именем А. С. Пушкина связан и целый пласт русской культуры, отказ от которого неизбежно приводит к духовному огрубению и деградации гуманистических традиций в искусстве.

*Р. А. Таран**

ОБРАЗ В СТРУКТУРЕ КОММУНИКАЦИИ

Термин «коммуникация» происходит от латинского слова «communico», что значит «делаю общим, связываю, общаюсь». Коммуникация рассматривается по преимуществу как социальный процесс, «отражающий общественную структуру и выполняющий в ней связующую функцию»[1]. С этой позиции, основная функция коммуникации — достижение социальной общности при сохранении индивидуальности каждого ее элемента[2].

Существенным в коммуникации является однолинейная направленность информационного воздействия[3]. Коммуникация отлична от общения или диалога. «Коммуникативный акт, в котором обе его составляющие выступают не как субъект и объект, а как два или несколько заинтересованных друг в друге и взаимодействующих субъекта, называется общением... В процессе общения полностью или частично утрачиваются изначальные установки по поводу объекта общения каждого из субъектов и заменяются новыми, совместно выработанными. Общение, в отличие от коммуникации, является двусторонним процессом взаимного обмена информацией между субъектами коммуникативного акта. В процессе общения за счет обмена и выработки новых духовных значений происходит увеличение объема информации и обогащение ее содержания... В процессе коммуникации происходит обратное: в силу односторонности передачи информации часть ее содержания утрачивается»[4].

---

* *Таран Роман Александрович* — аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ (e-mail:romantaran@eikon.org.ru)

Общение двух сторон может произойти только тогда, когда есть что-то общее им обоим. Необходима точка схождения, или сходства, которая была бы общей. Слово «общий» заимствовано из старо-славянского языка и образовалось с помощью суффикса «-j-» от *объть*, суффиксального производного от предлога *об*. Первичное и основное значение этого предлога — «около, у, при». С приставкой «об-» мы встречаемся при разборе слова «образ» и отмечаем ее смысл как указание на действие охвата. Мы видим, что слова «общение» и «образ» имеют собственную точку сходства: и первое, и второе имплицитно заключают в себе акт *охвата, объятия*. Обнаруживается еще одна функция образа — *объединения, обобщения*. Поэтому мы и можем говорить об образах культуры, как о том, что *обще* данному *обществу*.

Разница между общением и коммуникацией, как можно заметить, только в том, что коммуникация — это интеллигентное *воз*действие, а общение — *взаимо*действие. По сути, общение представляет собой двустороннюю коммуникацию, тогда коммуникация — это одностороннее *со*общение и она также как и общение предполагает нечто общее обеим сторонам коммуникативного акта.

В наиболее общем виде структура коммуникации включает в себя: во-первых, адресанта сообщения, т. е. субъекта, передающего некоторое сообщение; во-вторых, адресата, т. е. субъекта, который должен принять сообщение; в-третьих, само сообщение; в-четвертых, то, посредством чего это сообщение передается, канал связи; и, наконец, в-пятых, результат усвоения полученного сообщения. Если внимательнее вглядеться в эту структуру, то можно заметить, что единый акт коммуникации есть двойной акт выражения — усвоения. Акт ком-

муникации можно считать свершившимся, когда субъект обнаруживает себя определенным со стороны объекта, другими словами, когда происходит восприятие объекта. Из этого следует, что всякий акт интеллигенции, начиная с ощущения и заканчивая мышлением, является коммуникативным актом. Но все-таки коммуникация на уровне ощущения — это коммуникация еще не в полном своем смысле. Всякая категория достигает своего завершения в личностной сфере, поэтому акт коммуникации в своем наивысшем проявлении предполагает наличие именно двух *личностей*. Личность же может реализоваться лишь в обществе, поэтому совершенно справедливо то, что понятие коммуникации используется по преимуществу в социологии.

Личность проявляет себя двояко: в *слове* и в *образе* (эти понятия мы в данном случае употребляем в широчайшем смысле). Выражение личности в слове подразумевает сознательную и волевую направленность выразительного акта, тогда как выражение в образе происходит по преимуществу спонтанно. В отношении коммуникации здесь можно провести такую параллель. Хорошо известно, что в коммуникации выделяют вербальный и невербальный модусы. Первый включает в себя язык или какую-либо знаковую систему (выражение в слове), второй — все внеязыковые средства выражения, например, мимику лица, взгляд, голосовые интонации, жесты и пр. (выражение в образе). Также исследователи отмечают, что коммуникация может быть намеренной и ненамеренной, и тут следует обратить внимание на то, что намеренный коммуникативный акт будет обязательно происходить посредством языка или знаковой системы, а ненамеренная коммуникация будет иметь невербальный (образный) характер. Таким образом, объект

автоматически становится адресатом, как только субъект входит с ним в смысловое общение. Со стороны субъекта необходимым оказывается внимание, ожидание, готовность к восприятию любых проявлений объекта.

Для намеренной коммуникации требуется посредник, роль которого выполняет язык или знак, коммуникация в образе происходит непосредственно. Посредником в данном случае могло бы быть то или иное изображение, которое направляло бы внимание адресата на определенный образ. В качестве примера непосредственной коммуникации можно привести мимические выражения гнева, радости, страха, печали, удивления и т. п., которые являются одинаковыми во всех культурах. В то же время, каждая культура имеет собственные правила проявления чувств, и эти правила определяют собой имеющиеся универсальные выражения. Так происходит наложение на некий универсальный образ разного рода частных образов. Можно сказать, что единый образ, действуя в разных средах, в большей или меньшей степени проявляет разные свои стороны.

В современной философии есть интересное разделение *диалога* на логический и феноменологический. В логическом диалоге связь осуществляется через речь (логос), которая представляет собой сферу общезначимого. Условием достижения понимания в данном случае является наиболее полное перевоплощение субъекта диалога в речевого субъекта, а это имеет своим следствием репрессию индивидуального. Феноменологический диалог представляет собой *непосредственный* «обмен и перевод между персональными целостностями, мирами, сохраняющими свои особенности; кроме диалогизирующих ничего и никого нет»[5]. Возможность взаимопонимания в феноменологическом диалоге обусловлена смысловыми

параллелями, сходными трансцендентальными структурами и подобием организаций сознания, поэтому адекватность перевода не может быть гарантирована. «Полнота понимания может быть обеспечена только знанием языка Другого во всей его специфике»[6]. Конечно же, на самом деле, никакой диалог невозможен, если никого и ничего нет, кроме диалогизирующих. Если же диалог есть, то он возможен, при наличии чего-то третьего, помимо общающихся сторон, и общего для каждой из них. В приведенном определении важно намерение автора указать на две различных точки со-общения. В первом случае общение происходит при видимом посредстве некой третьей сферы, которой в данном случае является речь. Акт коммуникации или процесс общения происходит «по горизонтали». Во втором случае подчеркиваются «параллели», «сходство», «подобие». Но обнаружить подобие или сходство невозможно без наличия уже имеющегося абсолютного тождества (сравнение происходит на каком-то основании). В данном случае тождество выступает не в качестве посредника, а является *условием и основанием* возможности общения. Это основание обеспечивает возможность *непосредственного* общения, которое происходит уже «по вертикали», не от одного субъекта к другому, а к их общему основанию.

Осмысление образа как непосредственного основания коммуникации требует в дальнейшем определения роли *воображения* в процессе межличностного или межкультурного общения.

---

[1] Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

[2] *Бабайцев А. Ю.* Коммуникация // Постмодернизм. Энциклопедия. http://infolio.asf.ru/Philos/Postmod/index.html

[3] *Науменко Т. В.* Социология массовых коммуникаций в

структуре социологического знания // Социологические исследования. 2003. № 10. С. 39–46.

[4] Там же.

[5] *Майборода Д. В.* Диалог // Постмодернизм. Энциклопедия. http://infolio.asf.ru/Philos/Postmod/index.html

[6] Там же.

*О. А. Ващук**

ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ТРАНСКРИПЦИИ: ПРЕОДОЛЕНИЕ МОДЕРНИЗМА

Анализ взаимоотношений искусства и истории — один из центральных методологических аспектов науки об искусстве. Актуальность этой проблемы для критиков и теоретиков современного искусства становится тем очевиднее, чем сильнее оказывается освобождение современного искусства от традиционных исторических координат. Между тем если стратегию искусства первой половины XX в. отличает непримиримая конфронтация с историческим прошлым и настоящим, то способ существования текущей художественной практики во многом обусловлен полным «историческим безвесием», преодолением линейного исторического времени, утратой собственной исторической идентичности.

Модернистская парадигма стимулировала общую ориентацию на исторический континуум как на непре-

---

* *Ващук Оксана Андреевна* — студентка кафедры истории искусства исторического факультета СПбГУ (e-mail: oxana_vaschuk@rambler.ru)

рывно текущий, ложный, преступный проект, требующий коренного преобразования, нового космогонического взрыва. Критическое осмысление истории, главным образом современной — первой половины XX в., несомненно, обусловило враждебную истории, как и любой традиции вообще, «генетическую основу» модернистского искусства[1] на всем протяжении его развития. История выступила в роли больного шизофренией пациента, к которому уже неприменимы аналитические и диагностические процедуры. Сам акт «историзации» культурного наследия был нужен модерну для того, чтобы «отделить» историю и иметь возможность начать все «с нуля».

В этом смысле модернизм, энергично разрывавший концептуальный альянс искусства с историей, жаждавший всемерного революционного обновления, демонстрировал свой идеалистический, утопический характер. Почтение к истории и надежда на нее как на метафизического носителя сокровенной истины и заветных откровений оказались исчерпаны, вместе с тем модернистская онтология была все еще прочно укорененной на историческом ландшафте. Собственно исторический модус мышления сохранялся у представителей даже наиболее радикальных модернистских направлений. Он выражался в настойчивом оперировании категориями прошлого и будущего, т. е. в наличии самого исторического поля координат.

История интенсивно переживается и воспринимается как сугубо негативный интеллектуальный и этический опыт, как уродливое и порочное наследство, бремя человеческой культуры. Агрессия по отношению к истории, непримиримая оппозиция прошлого (старого) и будущего (нового, прогресса) стала программным по-

ложением модернистских доктрин и, по сути, главным авангардистским методом.

Обостренно-заинтересованная, неравнодушная и эмоциональная реакция художника на современную ему действительность — характерная особенность модернистского сознания. Отсюда — трагическая тональность многих модернистских произведений, их болезненная связь с утратой нравственности, морали в самом широком смысле слова. Новое управление тотальным концептом исторического дискурса должно было осуществляться модернистским автором-демиургом, модернистской личностью во всех областях человеческой деятельности. Искусство стремилось демистифицировать и дезавуировать системную историю, проникнувшись к ней скептическим и саркастическим отношением, направить общество в русло новой прогрессивной модели культуры. «История — это кошмар, от которого я хочу очнуться!», — такова мировоззренческая программа модернистского художника, провозглашенная Дедалом — героем романа Дж. Джойса «Улисс».

Нигилизм по отношению к истории провозгласили еще футуристы и дадаисты, в дальнейшем «эрозия» истории в модернизме только нарастала. Развенчание Истории как рациональной силы произвело новую редакцию исторического дискурса. Так, по мысли М. Фуко, переход от модернистской ментальности к постмодернистской сопровождается сменой «дискурсивной формации». Согласно этой теории дискурсивная формация «устанавливает принцип сочленения между рядом дискурсивных событий и другими рядами событий, преобразований, мутаций и процессов. Это вовсе не вневременная форма, а *схема связи между несколькими временными рядами*»[2] (курсив наш. — *О. В.*).

Сопротивление истории более не занимает художника, он игнорирует ее, забывает о ней как и о любой иной версии планомерности и порядка. Отныне историческая идентичность модернизма подвергается кардинальной ревизии. Общество в «состоянии постмодерна» «разуверилось в идее прогресса»[3]. Как справедливо писал П. Дормер, философская концепция постмодернизма повлияла на все аспекты культуры, политики, экономики и науки. В 1970-е годы на Западе происходила постепенная утрата доверия к большинству политических идеологий (особенно к марксизму). Возникло также недоверие к таким дисциплинам, как градостроительство и даже экономическое планирование. В то же время росло предубеждение и опасливость в вопросе приложения науки к каждодневной жизни — была ли это биохимия и фармакология, применявшиеся в области пищевой индустрии, либо социология, использовавшаяся для решения проблем малообеспеченных семей. Это тотальное недоверие и чувство нарастающей опасности стали «духом времени» в 1980-е годы. Когда же человека преследуют неуверенность, сомнение или страх, он звонит домой, инстинктивно желая услышать голос матери. Повинуясь этому закону, многие архитекторы и дизайнеры обратились к Истории и вновь реконструировали те отрывки, которые уже зарекомендовали себя как удачные[4].

Отчуждение от векторной истории достигает своей кульминации, поскольку постмодернизм переходит на предельно высокий регистр опосредования: исторический дискурс осуществляется посредством истории искусства. Постмодернизм осваивает историю искусства как насыщенное коммуникативное семиотическое пространство. Можно говорить о том, что постмодернист-

ская поэтика формулирует собственную идентичность, избирательно актуализируя те или иные «эпизоды» из каталога означаемых и означающих истории искусства. В. Турчин называет это время декадансом конца XX столетия, когда в подчеркнуто «концептуализированной» форме создается «искусство истории искусства»[5].

В рамках новой дискурсивной формации постмодернистский режим актуализируется посредством чрезвычайно подвижной и эластичной «бесструктурной структуры», «ризомы». Введенное Ж. Делезом и Ф. Гваттари в 1976 г., это понятие обозначает текущую ситуацию абсолютной энтропии в пост-культуре, которую можно условно представить как губку, корневище без центрального корневого побега. Полагаем, эту неизбежную иррациональность культурного опыта нашей эпохи следует рассматривать скорее как ее преимущество, нежели как недостаток. У. Эко писал: «Единая тема этих исследований — реакция искусства и его творцов... на Случай, Неопределенное, Вероятное, Двусмысленное, Поливалентное... В общем, мы исследуем различные моменты, в которых современному искусству приходится считаться с Неупорядоченностью, которая не является слепым и неисправимым беспорядком, отметанием всякой упорядочивающей возможности, но представляет собой плодотворный беспорядок, позитивность которого показала нам современная культура: разрушение традиционного Порядка, который западный человек считал неизменным и отождествлял с объективным строением мира»[6].

Действительно, Порядок в нашем мире оказался нежизнеспособен. «Произведениям искусства становится все труднее выстраиваться в виде единого смыслового контекста»[7]. Необыкновенно точно сложившуюся

ситуацию характеризует введенное Дж. Джойсом понятие «хаосмос»: системный хаос приобрел новый статус, став глобальным контекстом, космосом, определяющим жизнедеятельность современной культуры.

Исследователи постмодернистского искусства, в частности Г. Зедльмайр, обоснованно говорят о смерти «большого» Gesamtkunstwerk, который на протяжении предшествующих веков был осуществлением надличностной «исторической» предопределенности всякого личного творчества, воплощенной в искусстве соборностью творчества определенной эпохи. Вместе со смертью единства искусства наступает и смерть «иконологии», которую Зедльмайр понимает как «осмысленный мир образов, в рамках которого каждое изображение и каждая тема имеет свой определенный и необходимый смысл как часть целого»[8]. Поэтому и наука об искусстве утрачивает способность созерцать и усматривать «духовно-единое значение Gesamtkunstwerk'a, превращаясь в иконографию, науку о фрагментах»[9]. Историко-художественное созерцание теперь предстает не поступательно развивающейся историей стилей, либо Gesamtkunstwerk'ов, а историей их распада и секуляризации продуктов распада. Иными словами, в искусстве происходит «фрагментация времени на серию нескончаемых настоящих».

В условиях «клипового», дискретного постмодернистского сознания художник получил возможность свободно оперировать художественным наследием прошлого, наслаждаясь безграничной комбинаторикой и смелым экспериментом. Подобно пастишу, мыслительная парадигма постмодернизма инкорпорирует в себя все многообразие духовных и художественных архетипов прошлых эпох. При этом интермедиальный репертуар свободно «конвертируемых» художественных форм, интерпретация и способы трансляции смыслообразов из лексикона истории искусства всецело зависят от творческой воли художника-постмодерниста, чья свобода не регламентируется никакими конвенциями смысло- и формообразования.

В этой связи дискуссия об убийстве истории в постмодерне, об отречении от исторического мышления как такового не дает однозначного решения. Следует признать, что произошел отказ лишь от старой формы истории с ее обобщающими детерминациями, правилами и идеологическими подоплеками. Эта старая цитадель истории оказалась разрушена, но ее место заняла новая историческая модальность, оперирующая бесконечным набором прерывностей, различий, порогов, вырезов, разрывов и границ. В этих условиях исчезает сама возможность глобальной истории, понятие прерывности становится одновременно и инструментом, и объектом исследования современной постмодернистской модели культуры. Векторный характер истории уничтожается, постмодернистское произведение лишь мерцает историческими контурами.

В американском искусствознании концепция И. Хассана нарекает постмодернизм эрой Индетерминизма. Такова, по мысли философа, главная мировоззренческая категория «постисторического человека»[10]. Говоря словами Т. Д'ана, «проблема смысла переходит с уровня коллективного и объективного мифа <...> на уровень чисто личностной индивидуальной перцепции. Смысл уже более не является вопросом общепризнанной реальности, а, скорее, эпистемологической и онтологической проблемами изолированного индивида в произвольном и фрагментированном мире»[11]. В этих условиях постмо-

дернистская художественная практика оказывается предельно персонализированным ресурсом постнационального типа. Чувствительно реагируя на энтропию вышедшей из-под контроля реальности, не признавая внеперсональных детерминант творчества, постмодернистский автор выступает главным образом как методист, инвестируя в свои произведения иррациональность собственного внутреннего мира.

Таким образом, искусство постмодерна становится предельно либеральным «коммуникативным предпринимательством»: художники свободно инкорпорируют в собственные произведения цитаты из арт-практики прошлых эпох. Оперируя гештальт-кодами и семантическими индексами, заимствованными из лексикона истории искусства, постмодернистский автор синтезирует свое искусство по принципу палимпсеста. В художественной методологии приоритет закрепляется за понятиями «стакатто» — разрывность и «чанки» — кусковатость, бриколлаж. «Сплавы различий», язык столкновений выступают в постмодернизме как форма дискурса.

---

[1] Об этой тенденции, в частности, повествует глава «Отрицательное влияние прошлого» книги Х. Ортеги-и-Гассета «Дегуманизация искусства».

[2] *Фуко М.* Археология знания. СПб., 2004. С. 154.

[3] *Thackara J.* Beyond the object in design // Design after Modernism. Beyond the object / Ed. by J. Thackara. London, 1988. P. 29.

[4] *Dormer P.* The ideal world of Vermeer's little lacemaker // Ibid. P. 141–142.

[5] *Турчин В. С.* По лабиринтам авангарда. М., 1993. С. 235.

[6] *Эко У.* Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб., 2004. С. 7.

[7] *Адорно Т.* Эстетическая теория. М., 2001. С. 223.

[8] *Ванеян С. С.* Пустующий трон. Критическое искусствоведение Ханса Зедльмайра. М., 2004. С. 179.

[9] Там же. С. 179.

[10] *Хассан И.* Культура постмодернизма // Современная западно-европейская и американская эстетика. Сборник переводов. М., 2002. С. 113–123.

[11] *D'haen T.* Postmodernism in American Fiction and Art // Approaching Postmodernism. Amsterdam; Philadelphia, 1986. P. 223. Цит. по: *Добрицына И. А.* От постмодернизма — к нелинейной архитектуре: Архитектура в контексте современной философии и науки. М., 2004. С. 77.

М. А. Симонова[*]

СВОБОДА И ПРАВО: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В современном мире актуализация проблемы прав и свобод в правовом государстве и связанная с этим либерализация отношений личности и общества в контексте исторических традиций приобретают большую значимость. Поэтому всестороннее и глубокое изучение свободы и права предполагает выработку не только универсальной системы данных о праве и свободе человека, но и создание историографии философских и правовых учений, внесших свой вклад в формирование и развитие философско-правовой науки в целом.

В истории философской мысли наблюдается многообразие подходов к изучению проблемы свободы и прав человека. В философии античности (Сократ, Платон и др.) ученые ставили знак равенства между свободой и некоторой степенью мудрости. В учениях Ари-

---

[*] *Симонова Мария Александровна* — аспирантка философского факультета Ростовского государственного университета

стотеля, Эпикура, неоплатоников речь идет о свободе от судьбы, затем о свободе от политического деспотизма. Для христианской метафизики эпохи Средневековья характерно религиозное толкование сущности свободы и права (А. Августин, Ф. Аквинский). В эпоху Возрождения и Новое время право рассматривается не как предмет бытия человека, а исключительно как значимость прав-свобод для общества, государства и самого субъекта. Получают развитие и воплощение фундаментальные идеи либеральной философии (Ф. Бэкон, Ш. Монтескье, Ж-Ж. Руссо, Д. Остин, Спиноза, Д, Аламбер и др.) и школа «естественного права» Дж. Локка, Т. Гоббса. Юридическая школа права представлена Г. Гуго, К. Ф. Савиньи и др. Ранний либерализм представлял растущие силы, которые появились для того, чтобы своей победой принести великие блага человечеству. Это политико-философское течение противостояло всему средневековому, стремилось положить конец политическим и богословским спорам.

В эпоху буржуазных революций понятие свободы и права из сферы чисто морального философствования перемещается в область политического дискурса и занимает там одно из первых мест. Понятие свободы наполняется новым содержанием, в феодальном обществе свобода была своего рода привилегией. Впоследствии развивающееся правовое государство и рыночные отношения переместили целостность и свободу личности в иную плоскость: открытие свободы как самоопределение личности проецируется на общественную жизнь. Основы западной либеральной традиции были заложены английским просветителем Дж. Локком, обосновавшим и провозгласившим основные принципы гражданского общества и государства. В трактате «О государствен-

ном правлении», развивая теорию естественного права, Локк утверждал в качестве прирожденных и неотчуждаемых прав человека право на жизнь, владение имуществом, свободу и равенство. Эти права он рассматривал как гражданские интересы, для защиты и реализации которых и создается государство, образующее затем конституционный базис правового порядка и законодательства в целом. В отличие от Т. Гоббса — сторонника полного отказа человека от своих естественных прав, Дж. Локк считал необходимым четко определить посредством прав пределы власти, границы ее вмешательства в жизнь гражданина. Главной либеральной ценностью человеческого существования Локк считал свободу, гарантией которой являлись формальное, правовое равенство и разделение властей. Эти идеи Локка предвосхитили доктрину правового государства, фундаментом которой и стали открытия этого английского мыслителя. Законодательное закрепление либеральные идеи прав человека впервые получили во Франции в Декларации прав человека и гражданина (1789 г.) и в США в Билле о правах человека (1789–1791 гг.), в которых был регламентирован принцип правительственной политики, тезис о защите естественных прав человека. Локк завершил разработку теории «естественного права», исследовал гарантии этих прав, их защиту от произвола властей. Под «естественным правом» он понимал совокупность исходных ценностей и правил, определяемых природой человека и не зависящих от конкретных социальных условий, политических устремлений. Это то «состояние равенства, при котором всякая власть и всякое право являются взаимными и никто не имеет больше другого»[1].

Таким образом, эпоха Возрождения заложила основу

современного понимания свободы, осознания самоценности каждой личности, освободила человека от духовной централизации и подготовила вступление европейской цивилизации в новый период своего развития.

Либерализм исходит из теории модернизации, культуры закона, права, где все носит юридически-правовой характер, где договор и равенство прав являются основой жизни. Отсюда специфику либерализма составляет не сам по себе «дух свободы», а разработка институционально-правовых условий его обеспечения. Либерализм сыграл ключевую роль в формировании в XIX–XX вв. основных принципов современной политической системы и правового государства в целом. XVIII в. ознаменовался формированием двух исторических форм либерализма: английской и французской, конвергенция которых происходила на протяжении всего XIX в. В результате исторического развития этих двух форм либерализма в западном политическом сознании утвердилась идея синтеза «свободы и свобод», свободы как формального основания для множества свобод.

Разработку философско-правовых проблем и метафизического учения о праве осуществил И. Кант, который первым приступил к систематическому обоснованию либерализма, представив философию права в виде метафизического учения о праве. «Категорический императив» И. Канта априорен и не подвержен влиянию никаких внешних обстоятельств и поэтому безусловен. Отсюда соблюдение его требований возможно тогда, где и когда индивиды в состоянии свободно следовать голосу «практического разума» (Кант охватывает как область этики, так и область права). Суть проблемы заключается как раз в том, что далеко не всякий использует индивидуальную свободу для реализации «категорического императива», иногда она перерастает и в произвол. Совокупность условий, ограничивающих произвол одного по отношению к другим посредством объективного общего закона свободы, Кант называет правом. Отсюда следует, что право призвано регулировать внешнюю форму поведения людей, человеческие поступки. А субъективными мотивами и переживаниями человека занимается мораль, и никто не вправе предписывать человеку, ради чего он должен жить, в чем видеть личное благо и счастье. И. Кант заложил основы учения о долженствовании, которое было развито его последователями из Баденской школы, различившими законы природы и нормы морали, эстетики, права.

«Философия права» (1820 г.) Гегеля — способ на немецкой почве выразить либеральный момент развития и прежде всего отразить переход от классики к неклассическому характеру философии права. Гегель в своей концепции определяет дисциплинарный характер философии права, в качестве юридической или философско-правовой науки. Право для него это — «наличное бытие свободной воли»[2]. Отсюда, понятие права более широко, чем юридическое понятие о праве, так как оно охватывает «наличное бытие всех отраслей свободы»[3].

Но рассмотрение процесса осуществления якобы подлинной свободы в действительности не является в учении Гегеля предметом философии права. Понятие о праве в представлении Гегеля имеет своей основой не волю отдельного лица, а некую себе и для себя сущую, всеобщую волю, имеющую самостоятельное существование во времени, пространстве и выражающую объективно разумную, а не субъективный произвол отдельного лица, что существенно отлично от понятия о праве, данного Кантом и сторонниками критической философии. Ка-

тегорический императив Канта в области права гласит: «Поступай так, чтобы твоя свобода могла сосуществовать со свободой всех людей, исходное положение — свобода отдельной личности». Гегель же стремится постигнуть разумную сущность права и государства самих по себе, независимо от прав и интересов отдельной личности. «Философская наука о праве, — отмечает Гегель, — имеет своим предметом идею права — понятие права и его осуществление»[4].

«В праве, — отмечает Гегель, — человек должен найти свой разум, следовательно, рассматривать разумность права — этим и занимается наша наука, в отличие от юриспруденции»[5]. Тогда как юриспруденция, занимаясь позитивным правом (законодательством), имеет дело лишь с противоречиями. Задача философии права, по Гегелю, состоит в постижении мыслей, лежащих в основании права, а подлинная мысль о праве есть его понятие. Абсолютная идея, как «единственный предмет и содержание философии», имеет различные формации (по Гегелю, это — «самоопределения и обособления» абсолютной идеи) и философское постижение их — «дело особенных философских наук»[6]. Такой «особенной философской наукой» и является философия права.

Классический либерализм, философия права у Локка и Канта не обладают историчностью. И только Гегель возводит философию права и всю науку на исторический фундамент. Представив проект либерализации общества, он соединяет идею христианской свободы с идеей права всей новоевропейской философии. Мыслитель выступает против такого либерализма, который игнорирует христианскую субстанцию и основывает политическую систему лишь на принципах свободы воли индивида. Отсюда, как по проблематике, так и по постановке

вопросов Гегель — христианский мыслитель, полностью преодолевающий атеизм Просвещения. Религия христианства для него есть религия свободы.

Основные принципы правового государства — свобода как право и право как свобода в условиях реформирования и модернизации государственного устройства, учитывая историческую традицию формирования либерального общества как в России, так и на Западе, всегда были в центре философских исследований. Б. Н. Чичерин как активный участник философских дискуссий о судьбах России, один из ведущих идеологов реформаторского движения России XIX в., анализирует противоречивые тенденции того времени и формулирует основные принципы либерализации и модернизации философско-правовой науки в России. Либеральная классическая традиция в России представлена именами Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, П. И. Новгородцева, Л. И. Петражицкого, Г. Ф. Шершеневича, В. С. Соловьева и др.

---

[1] *Локк Дж.* Опыт о законе природы // Соч. Т. 3. С. 46.
[2] *Гегель.* Философия права. М., 1990. С. 50.
[3] Там же. С. 50.
[4] Там же. С. 59.
[5] *Гегель.* Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 289.
[6] Там же. С. 297.

Д. Н. Гончарко[*]

ПРОБЛЕМА МЕТОДА В ИССЛЕДОВАНИИ НРАВСТВЕННЫХ КОНСТАНТ

Вынесение в название статьи не категорий, а констант налагает на автора определенные обязательства. Нужно обосновать и указать ту область, где их можно выявить. От некоторого описания затем можно будет перейти к методу, вопрос которого на данный момент является главным. Метод должен послужить ключом к дальнейшей работе.

Если бы проблема стояла только в категориях, можно было бы обойтись теоретическими текстами. Здесь же предполагается охватить всю область применения данного понятия. Она не ограничивается философскими текстами, а включает в себя и культурологические, и исторические (в качестве дневников), и филологические. Задача исследователя — проникнуть в сферу неизведанного и в области междисциплинарного найти интересующее понятие.

Строгости мысли в познании, в западно-европейском смысле слова, достигнуть очень сложно, если вообще возможно, не потеряв «живого». Всегда остается место для неузнанного, необоснованного, что обеспечивает бесконечное возвращение обратно, к рефлексии и философствованию. Речь идет об интуиции или догадке. Нельзя недооценивать в познании стадии озарения или прозрения, некоторого момента «вдруг», который не поддается рациональному осмыслению.

---

* *Гончарко Дмитрий Николаевич* — студент философского факультета СПбГУ (e-mail: goncharko@list.ru)

Те понятия, которые сказывают о себе с разных сторон, но не могут быть представлены полностью и вполне, потому что нет той сферы, которая давала бы им начала (была бы для них αρχη), для ясности будем называть константами. Конечно, «язык» мог бы служить подобным «началом», и тогда через его анализ можно было бы обосновать константы, но тут возникают две проблемы: во-первых, дальше спора об универсалиях уйти было бы очень сложно, а во-вторых, язык не охватывает невербального, того, что лежит за гранью языка.

Нравственное и этическое и есть то, что пронизывает всю область человеческого существа. Человек существует настолько, насколько он ответствен за себя и свои дела. Этика должна оперировать константами, которые, в свою очередь, определяют все смежные с ней дисциплины. Поэтому методом должно служить планомерное и постепенное погружение в текст разных дисциплин, прежде всего исторических, чтобы поймать дух эпохи, культурологический, философский, филологический и, самое главное, художественный, в этом смысле, нельзя проходить мимо опыта переживания художника.

Метод должен быть не орудием и не инструментом, нужно отказаться от критериев ясности и отчетливости: они вряд ли могут быть достигнуты. Предпринятое Декартом превращение из реальности-откровения или слова в реальность-мышление механизировало всю действительность. Метод сказывается о другом (о принципиально другом) — он прописывает структуру понятия.

Бытие цело, но это целое не уловимо, никогда не дается полностью. К. Поппер, критикуя холизм (ολος или ουλος — целый, весь; το ολον — целое; τα ολα — целое, главное, государство, мир), пишет: «Целостность обозначает: а) совокупность всех свойств или аспектов

вещи и особенно всех отношений между составляющими ее частями; б) некоторые особые свойства или аспекты рассматриваемой вещи, а именно те, благодаря которым она выступает как организованная структура, а не как «простое множество». Целостность в смысле (б) является объектом научного изучения, особенно в школе так называемой *гештальтпсихологии*»[1]. И дальше: «Изучая какую-то вещь, мы неизбежно берем отдельные ее аспекты. У нас нет возможности описывать целую часть мира или природы; по сути дела, даже мельчайшая, но «целая» часть мира не может быть так описана, поскольку всякое описание с необходимостью избирательно. Можно даже сказать, что целостность в смысле (а) никогда не бывает объектом научной или какой-то иной деятельности... По сути дела, даже если мы раздавим или сожжем этот организм, разрушить тотальность свойств и взаимосвязей частей мы все равно не сможем»[2].

Метод не может описывать целое, но он сам — *устремление к целому*, устремление к сфере интерсубъективности. То, что конституируется двумя субъектами исторического творчества, то, что не оговаривается институтами и образованием, а относится к конститутам естественным, к тому, что подразумевается «как само собой разумеющееся». Тут и возникает главная проблема метода. Как распознать то, что только «подразумевается»? И далее: как сохранить его природу, заглянув в эту стихию? Очевидно, что удовлетвориться ответом, который просто указывает на эту особенность, не удастся. Нужно нечто позитивное и особенное.

Находясь в рамках парадигмы, спрашивать о ней объективно невозможно. Нужно отстраниться от нее. Примером служит решение вопроса времени у Августина в «Исповеди». Симптоматична сама постановка вопроса о времени. Исповедь — исповедание веры (человек говорит, какую веру он *исповедует*), но это не символ веры, а индивидуальное отношение или обращение к Богу. В результате обращения открывается истина. У Августина обращение — это и покаяние; обратиться можно, только устыдившись себя самого, и, следовательно, отказаться от себя прошлого и обратиться к себе обновленному, в новом качестве, возродившемуся. Событие это легитимируется на небесах. Обращение провоцируется голосом — «возьми и читай», обращение сродни прозрению в истину. Это поворот к вопросу памяти, так как покаяние происходит через воспоминание. А условие возможности памяти — время (мы помним то, что было). Постановка вопроса — дело риторики («а не то ли время, что...?»). Смысл всегда *выражается* в слове, в этом смысле он уже в оковах; особенности языка переносятся в особенности смысла. Как понять то, что Августин спрашивает о времени риторически? Речь идет о характере самого говорения, а не только о формах глаголов и падежей. Спросить риторически — это не уйти от вопроса, это своеобразная форма вопрошания о времени изнутри времени. Без этого спрашивания меня не существует, ибо «душа моя растягивается» этим вопросом. Вопрос о сущности времени располагает меня во времени. Больше никто не ставит вопрос о бытии, кроме человека (этот вопрос лег в основу онтологичности Dasien у Хайдеггера). Если я не спрошу о времени, я не «сбудусь спрашивающим о времени».

У Августина вопрос о времени трансформируется из «как?» в «где?». Прошлое и будущее существуют, когда мы рассказываем и предвидим. Прошлое событие в памяти, будущее — в ожидании. Нет трех времен, а есть

тройственное настоящее: память, созерцание и ожидание. «Как мы измеряем время — не знаю, потому мне кажется, что время — это растяжение, но *чего не знаю, может быть, души*». Метод Августина таков: отстраниться от затруднения и перейти в другую плоскость, посмотреть на эту проблему с другой точки зрения. Поль Рикер называет такое мышление апоритическим, от слова «апория» (απορια, απορος — недостаток в чем-либо; безвыходность, затруднительное положение, беспомощность; сомнение, недоумение).

Что касается нравственных констант, с ними надо обойтись подобным образом. Отказаться от разговора об их сущности, перейти к разговору об их существовании, о стихии скрытого человеческого бытия, безусловно значимой для него.

[1] *Поппер К.* Нищета историцизма. М., 1993. С. 90–91.
[2] Там же. С. 91.

*Н. В. Глевацкая**

ДИАЛОГ КУЛЬТУР ИЛИ СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?

В конце XX в. с очевидностью обнаружилось то, что ранее не выступало на поверхность столь отчетливо — целостность и единство мира в его многообразии. Растущая взаимосвязь и взаимозависимость стран и народов Земли — важнейшее проявление этой целостности. Встав перед необходимостью решения острейших глобальных проблем, человечество почувствовало, что оно — единое целое, с общей судьбой.

Существенной тенденций, определяющей современный этап всемирной истории, является растущая глобализация экономических, социальных, культурных процессов в мире. Исследователи расходятся в оценке последствий этого процесса. Одни, как Ф. Фукуяма, считают, что человечество вступает в новую фазу исторического развития, когда единство начинает превалировать над различимыми противоречиями, когда обнаруживается приоритет целого перед составляющими его разнообразными сегментами, в эпоху становления человечества как целого субъекта всемирной истории. Другие, как С. Хантингтон, считают такой подход невозможным, предсказывая грядущее столкновение цивилизаций.

Остановимся более подробно на каждой из точек зрения. Ф. Фукуяма, американец японского происхождения, в статье «Конец истории» пытался доказать, что завершение политической истории человечества неизбежно. С крушением мировой системы социализма противоречия между странами с различным политическим устройством исчезают, все они вступают на либерально-демократический путь развития с рыночной экономикой и повторяют образ «победоносного Запада»[1]. Следовательно, причина глобальных конфликтов в мире устраняется, и история, понимаемая как непрерывная череда противостояний, локальных и мировых войн, заканчивается. Статья Ф. Фукуямы произвела эффект разорвавшейся бомбы, вызвала бурные дискуссии и повлия-

* *Глевацкая Наталья Васильевна* — канд. филос. наук, соискатель ученой степени доктора философских наук кафедры истории современной зарубежной философии СПбГУ (e-mail: nvglev@mail.ru)

ла на умонастроение масс. Так родилась теория, согласно которой великие мировые культуры — европейская, евразийская, восточная и азиатская — со временем сольются в единую цивилизацию. Подобный подход к проблеме всемирной истории представляется упрощенным, поскольку не учитывает национальную самобытность, традиции, стремления наций и народов к независимости и самостоятельности и т. д.

Согласно другой точке зрения, пропасть между Западом и остальным миром расширяется и вскоре станет непреодолимой, что приведет к неизбежным конфликтам и войнам. Наиболее полно эти взгляды высказал американский профессор С. Хантингтон[2]. В своей работе «Столкновение цивилизаций» он обосновывал неизбежность конфликта основных мировых цивилизаций и неотвратимость религиозных войн между христианами и мусульманами. Основная мысль ученого состоит в следующем: XX в. был эпохой соперничества двух идеологий (либерализма и коммунизма) и основанных на них общественных систем. С распадом СССР глобальное противоборство закончилось, однако это не означает, что система западных ценностей и общественных институтов автоматически утвердилась по всему миру. На смену идеологическому непременно придет культурно-религиозное противостояние, которое выльется в конфликт мировых цивилизаций, в основе которых лежат самобытные религии. Столкновение цивилизаций рассматривается ученым как продолжение исторического процесса. Углубление национального самосознания различных рас, народов и этнических групп, разнообразие их языков, традиций, верований, норм поведения и т. д. создают ощущение разобщенности, раздробленности мира. Возникает впечатление, что представителям

различных цивилизаций не суждено понять друг друга и найти общий язык.

Однако обе приведенные концепции развития всемирной истории основаны на неверной трактовке сути противоречивых тенденций, характерных для современного мира, глобализации, с одной стороны, и стремления народов к национально-культурной самостоятельности, с другой. Противопоставить подобным ограниченным воззрениям можно только многоуровневый диалог культур как новый способ взаимопонимания людей.

Таким образом, можно предположить, что диалог культур выступает как выражение объективной потребности и необходимости всемирного исторического процесса. Вместе с тем попыток исключить взаимодействие различных культур было немало. Достаточно вспомнить недавнее советское прошлое, когда при сталинском режиме власти старательно пытались заколотить «окно в Европу», прорубленное Петром I, или нынешнюю политику Северной Кореи. Изоляционная ориентация может притормозить процесс взаимодействия культур, отрезать от него на какой-то срок ту или иную страну, отбросив ее тем самым на обочину мирового культурного развития.

Закономерен вопрос: на какой же основе возможен диалог культур? Очевидно, что этот процесс предполагает признание культурных различий, увеличение их роли в процессе становления единого мира. Многообразие становится его характерной чертой, что свидетельствует о противостоянии процессам унификации. В существовании разнообразия культур, как и биологического разнообразия, необходимо видеть запас общественной прочности, а в диалоге культур — залог мира.

Диалог культур, основанный на уважении культур-

ной самобытности и духовного наследия того или иного народа, является важнейшей предпосылкой формирования модели многополярного устройства мира. Диалог предполагает толерантное отношение к «другому», укрепление взаимопонимания и взаимного уважения с помощью межкультурного взаимодействия и не имеет никакого отношения к обращению этого «другого» в свою веру, а напротив, обеспечивает в более высокой степени уважение к партнеру, умение слышать иное мнение и принимать альтернативные варианты. Диалог ведет в взаимному обогащению и развитию знаний, выявляет и поощряет то, что объединяет народы, содействует более глубокому пониманию общих этнических стандартов и универсальных человеческих ценностей, в целом всеобщему участию, равноправию, равенству, справедливости и терпимости в отношениях между людьми и культурами.

О значении, которое придается диалогу культур и цивилизаций, свидетельствует деятельность ООН и ЮНЕСКО. В своей резолюции 53/22 от 4 ноября 1988 г. Генеральная Ассамблея провозгласила 2001 г. «Годом диалога между цивилизациями под эгидой Организации Объединенных Наций» и предложила правительствам, системе ООН, включая Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) и другим международным неправительственным организациям осуществлять соответствующие культурные и образовательные и социальные программы с целью продвижения концепций диалога между цивилизациями, в том числе путем организации конференций и семинаров.

В документах ЮНЕСКО отмечалось, что диалог представляет собой фундаментальную задачу, основывающуюся на единстве человечества и общих ценностях, признания его культурного разнообразия и равного достоинства каждой цивилизации и каждой культуры. Перспективы диалога между цивилизациями будут позитивными в том случае, если человечество полностью осознает, что культурное и религиозное многообразие является источником силы, а не причиной разногласий и конфронтации. Перспективы диалога будут более положительными, если у людей возникнет понимание того, что цель диалога — не навязывание той или иной точки зрения и даже не достижение консенсуса. Диалог станет возможным только тогда, когда человечество признает, что живет в многообразном мире, однако разделяет одни и те же идеалы терпимости и свободы, в мире, где соблюдаются универсальные права человека. Результаты этого взаимодействия будут положительными только тогда, когда будет осуществляться уважительный диалог, в ходе которого одни участники диалога не будут однозначно трактовать культурные нормы других участников диалога. Уважение и развитие разнообразия культур, терпимость, диалог и сотрудничество в обстановке доверия и взаимного понимания, защита культурной самобытности является мандатом ЮНЕСКО. Диалог, философия диалога — сегодня спасательный путь, двигаясь по которому можно избежать крайних форм конфронтации, конфликта. Путем укрепления взаимопонимания и уважения возможно понизить степень недопонимания и недоверия и заложить основу ненасильственного урегулирования конфликтов. Выступая на Международном Форуме ООН, посвященном «Диалогу между цивилизациями», Генеральный директор ЮНЕСКО Коитиро Мацуура отмечал, что многие нации и народы вынашивают давнюю память об истори-

ческих обидах и только диалог дает шанс разрешить их, но не война и не агрессивное поведение. Только диалог может привести к долгосрочному пониманию, примирению и миру. Только открытый диалог вносит ясность и взаимное признание заслуг. Культурный диалог сеет семена мира. ЮНЕСКО является главным всемирным форумом для такого диалога. Каждая культура должна знать, что ее голос услышан, весом и уважаем.

[1] *Фукуяма Ф.* Конец истории // Вопросы философии. 1990. №3. С. 134–148.

[2] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Политические исследования. 1994. №1. С. 33–48.

*И. С. Кауфман**

ПЕРСПЕКТИВЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

1. Представляется, что в процессе эволюции философии науки, охватывающего, по меньшей мере, более восьмидесяти лет, исследователи достаточно точно определили предмет, методы и парадигмы данного раздела философии. Однако именно развитие философии науки показало, что практически любой анализ вопросов философии и методологии науки предполагает историческое рассмотрение (даже в самом общем виде) и учитывания исторических аспектов проблемы. Однако здесь кроется серьезная и не всегда очевидная проблема. Дело в том, что историческое исследование научного знания относится к области компетенции такой дисциплины, как *история науки.* При этом, правда, легко заметить, что взаимодействие между философией науки и историей науки имеет место далеко не всегда, так что сожаления по поводу отсутствия коммуникации между этими исследовательскими стратегиями давно стали общим местом. Поэтому можно предположить, что существенным разделом философии науки должна быть *история философии науки.*

* *Кауфман Игорь Самуилович* — канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии науки и техники философского факультета СПбГУ (e-mail: igor_kaufman@mail.ru)

2. Развитие истории философии науки может опереться на тот факт, что основные этапы эволюции философии науки изучены нами содержательно достаточно хорошо и подробно. История философии науки может оказать значительную помощь уже в одном только понимании причин и закономерностей этой эволюции, тем более что история философии науки может использовать богатый материал и результаты, полученные историей философии, а даже развитие истории философии в последние два века дало целый ряд ценных идей и продемонстрировало основания для их применения в близких научных дисциплинах.

Какую область дисциплины может охватить собой история философии науки? Основными направлениями развития истории философии науки видятся два главных (но отнюдь не единственных). Первое — уточнение (историческое) философии науки, особенно тех ее разделов, где большую роль играют исторические аналогии, используется историческая соизмеримость различных научных открытий, где исторический материал привлекается для того, чтобы обосновать и проверить гипотезы философии науки. И второе — изучение того,

имеют ли *история науки* и *философия науки* действительно общий предмет, действительно ли философия науки (результаты, гипотезы, модели) должна использоваться для построения парадигм истории науки.

3. Примеров уточнения и проверки гипотез философии науки достаточно много. Концепция научной революции, выдвинутая Койре и Куном, и проверенная различными способами (теоретическими и историческими) — наглядный тому пример. Так, теория науки Бэкона достаточно часто рассматривается как образец «наивного эмпиризма» (об подобном взгляде говорил К. Поппер). Современные исследования (М. Мунтерсбьерн, А. Перес-Рамос, П. Урбах) показывают, что основания для подобного истолкования, в общем-то, незначительны.

В область истории философии науки входит и поиск критериев того, какие направления и школы могут быть приняты как причастные к эволюции философии науки или непосредственно составляющие существенный этап ее развития.

Пример взаимодействия естествознания и философии в Новое время особенно показателен. Нет сомнений, что Декарт, Лейбниц и Ньютон скорее всего относятся к историкам философии науки. Однако, что касается Бэкона, Гоббса и даже Спинозы, ситуация далеко не так очевидна. Связано данное обстоятельство с тем, что достаточно распространенный тезис, согласно которому Новое время — это не только переход от натурфилософии к физике, но и переход от философии природы к философии науки (или наук) о природе, требует определенного уточнения. История философии науки помогает здесь уяснить роль социальных и образовательных факторов. Последние же включают в себя самые разнообразные аспекты — от обществ и институтов до методов образования, способов и организаций аргументации, инструментов и т. д. Дополнительную сложность придает еще и то обстоятельство, что базой научных инноваций для новоевропейского естествознания являются не только школы и университеты, но и академии, кружки, дворы, «республики ученых», общества. Историко-научное представление этих аспектов недостаточно. Ведь сам этот «социальный контекст» имеет научное измерение, не является чем-то данным самим по себе. Этот контекст находится под влиянием науки, а точнее рациональности, рациональной организации. Например, имеет место не просто преподавание науки, а обучение, построенное по определенной логике, аргументации и т. д.

4. Также особенно значима история философии науки для анализа специфики античного и средневекового типа рациональности. Отсутствие экспериментальной науки, автономного социального статуса науки, принципа конструктивизма — эти оценки античной науки хорошо известны. Не менее очевидно, что данный взгляд далеко не соответствует реальности античной науки[1]. В связи с этим необходимо исходить из того, что Платон, Прокл, даже Аристотель — отнюдь не кандидаты первой очереди на представление античной философии науки (особенно когда в платонизме видят математическую программу). Напротив, софисты, античная механика, Птолемей — хорошие образцы теории и даже философии науки. Так, Птолемей, по сути, в противоречие взглядам Аристотеля, утверждал, что «только математика, если подходить к ней строго, доставляет своим приверженцам прочное и надежное знание, ибо она дает доказательства, идя двумя путями, с которых невозможно сбиться: арифметическим и геометрическим»[2].

5. Большую роль в становлении философии науки в XVI–XVII вв. играет проблема метода, анализ положения методологии в системе наук. В указанный исторический период данный вопрос раскрывается прежде всего как *эволюция* методологии. Именно история философии науки позволяет увидеть всю сложность этой эволюции, связанной в частности с тем, что и схоластика (или в более широком смысле «школьная философия») высоко оценивала дедуктивный метод, математическую модель доказательства и соответствие интеллекта чувственным данным: «парадигмой этого [схоластического] типа познания была чистая математика... Другой особенностью данной концепции науки было утверждение, что наше познание физической природы зависит в конечном счете от достоверности наших повседневных наблюдений и суждений»[3]. Метод занимает достаточно ограниченное место в силу того, что он относится к логике, которая есть «“инструментальное искусство”, одним из инструментов которого является метод». Кроме того, схоластика рассматривала философию сознания в контексте натурфилософии, т. е. сознание понималось вообще как часть природного бытия[4]. Таким образом, именно история философии науки показывает, что Декарт не видел в методе и в принципе сомнения основания для приоритета субъективности. Вопрос о природе субъективности, *ego cogito* раскрывается в контексте более фундаментальной научной проблемы — в вопросе о сущности пространства и материи, об относительности и абсолютности движения, пространства и времени. Таким образом, Декарт, стремясь построить физическое естествознание вместо натурфилософии, увидел необходимость объяснения затруднений, связанных с субъективностью. А исследование последнего вопроса раскры-

ло новые горизонты для метафизики и психологии. То есть история философии науки показывает, как вопрос физический разрастается до общенаучного, связанного с построением системы наук.

6. История философия науки дает, наконец, возможность адекватно оценить, что же из истории философии оказало влияние на развитие науки, т. е. решить, если приводить в качестве примера один из самых распространенных вопросов, какие основания обусловили математизацию физики в Новое время — было ли это влияние Платона, или же потребности и практика самих античных астрономов обосновали необходимость математизации астрономии[5].

---

[1] *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. С. 221–225.

[2] Цит. по: *Жмудь Л. Я.* Зарождение истории науки в античности. СПб., 1994. С. 176.

[3] *Clarke D. M.* Descartes' philosophy of Science and the Scientific Revolution // Cambridge Companion to Descartes. P. 259.

[4] *Gabbey A.* Spinoza's natural science and methodology // Cambridge Companion to Spinoza / Ed. by D. Garrett. Cambridge. P. 145.

[5] О значении истории философии для истории и философии науки см.: Раннее Просвещение о логике и развитии науки // Артемьева Т. В., Микешин М. И. (отв. ред.). Философский век, № 27. Энциклопедия как форма универсального знания. СПб., 2004. С. 36–43; История философии и история науки // Философский век. № 25. История философии как философия. Ч. 2. СПб., 2003. С. 156–164.

Д. А. Бабушкина[*]

МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК СПОСОБ «СМОТРЕНИЯ НА МИР»: НИЦШЕ О ДВУХ СТРАТЕГИЯХ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Толкование текстов Ницше — задача не легкая и, вероятно, полностью не реализуемая, и прежде всего в силу их фрагментарности и особого авторского стиля. Целью данного доклада является попытка найти тему, связующую различные произведения философа, и показать, как возможно на их основании поставить проблему мировоззрения.

В «Генеалогии морали» Ницше пишет: Человек — «оценивающее животное само по себе... существо, которое измеряет ценности, оценивает и мерит»[1]. Этой дефиницией схватывается сущность: быть человеком значит оценивать. Ницше формулирует определение, беря за основу способ отношения человека к данности, к миру. Оценивать — в наиболее общем смысле значит относиться к вещи (чем бы она ни была), причем относиться к ней определенным, выделенным образом. Во фразе, что оценивание — способ относиться ко всякой иной, чем ты сам, сущности, акцентируется внимание на опосредованном характере этого отношения. Иными словами, человек — тот, кто не состоит с миром в непосредственном отношении; кому другой, будь то вещь или существо, дается через нечто иное; кто сам создает между собой и другим еще что-то. Но что? И какова причина?

[*] *Бабушкина Дина Александровна* — аспирант философского факультета СПбГУ (e-mail: dibishe@yahoo.com)

Если воспользоваться словами Канта, то можно сказать, что у человека есть способность оценивать. Иначе говоря, природа человека такова, что он оценивает, т. е. назначает ценность и цену вещи, определяет то, что она стоит. Оценить вещь значит найти ее эквивалент, то, на что она может быть выменяна или за что выкуплена. То, чем я плачу за вещь; то, что я за нее отдаю, ее цена для меня. Сказать, что стоит вещь, значит назвать то, через что она представима; то, что представляет ее (а) как таковую и (б) для меня как представляющего. Оценивание связано с представлением, но не тождественно ему. Когда вещь представляет себя через себя — это явление, когда вещь представляется через иное и для другого — оцененная вещь. Представление о том, какое отношение эта вещь может иметь ко мне, как определенного рода сущности, а именно человеку, — ценность вещь. Ценность соединяет человека как представляющего и вещь как представляемую.

По своей природе ценность — идея; продукт разума. Человек, по Ницше, умен потому, что создает идеи, потому, что его разум творит идеи из самого себя. Ценность как идея есть идея вещи в модусе ее отношения к другой идее - идее, которую человек создает о самом себе, о своей сути. Оценивание — теоретический способ определить, что общего между мной и вот этим; что оно может мне дать или чего оно может меня лишить. Этот способ теоретический, умной, разумный, потому что он предшествует действию, реальному отношению с вещью. Для Ницше, разум тождествен способности воображения, способности измышлять.

«Рождение трагедии», произведение, высвечивающее глубинную связь Ницше с философией Шопенгауэра, многое проясняет и в вопросе об оценивании как

представлении. Вслед за Шопенгауэром Ницше полагает, что разум создает представление о мире, продуцирует мир, притом, сущность мира остается сокрытой. Мир и всякая вещь в нем даны человеку только как продукт его собственного разума, как его собственное воображение (оставим в стороне вопрос о воле и ее самопрезентации, самообъективации как в человеке, так и в предметности). Мир принципиально созерцаем, мыслим, познаваем и по законам разума, и в силу того, что порожден разумом по собственным законам. Вещь — представление как данность, объективная субъективность.

Если абстрагироваться от вещи как представления субъективности ее представленности и принять последнее за нечто объективное (т. е. за нечто иное вещи, находящееся к в определенном отношении к субъекту), то мы получим ценность вещи.

Познать вещь значит оценить ее, и наоборот. Познание и оценивание различны в том смысле, что первое — чистое представление; а оценивание — представление, связывающее или высвечивающее отношение вещи к субъекту. Человек познает и оценивает вещи для того, чтобы быть среди них, чтобы ориентироваться в мире, поступать, жить и живет, оценивания. Таким образом, он создает определенную систему оценок, систему представлений, иначе — мировоззрение.

Мировоззрение — то, что связывает мир как представление и мир как волю. Референция мировоззрения к истине/бытию — гарантия его адекватности. Единые структурно мировоззрения разнятся своим отношением к истине/бытию. У Ницше аналитика мировоззрения и его типов выражается в конструировании возможных способов «смотрения на бытие», в обозначении того, по какому принципу оно строится, в разложении механиз-

мов образования картины мира.

Ницше использует две пары категорий при описании механизмов конструирования представлений: аполлоническое/дионисийское и аполлоническое/сократическое. Толкование этих категорий вызывает определенного рода трудности, однако, можно предположить, что под ними Ницше разумеет своего рода познавательные способности, сфера деятельности которых — два уровня мира: дионисическое и сократическое моделируют первичное представление о том, что есть мир как воля, при этом дионисическое — интуитивное проникновение в истину мира или чувствование бытия; сократическое — рациональное конструирование истины мира; аполлоническое — «мир образов», вторичное, законченное оформление мира явлений.

Различие мировоззрений Ницше сводит к различию способов «постижения» и выделяет среди них «трагическую мудрость», суть которой — переживание или эстетическое созерцание, и «сократизм», т. е. рациональное познание, основа которого — теория или этическое созерцание. Путь первого — от аполлонического к дионисическому, т. е. от явленности и отдельности к сокрытому и единому. Дионисическая мистерия — не дискурсивное по своей сути проникновение в область трансцендентного, которым ограничена истина мира. Его обеспечивает опыт переживания единства или опыт умирания Я, ибо жизнь возможна только как жизнь индивидуального организма: переставая быть отдельным, участник мистерии перестает быть (ибо быть значит быть чем-то). Опыт умирания Я открывает истину мира как единства воли и иллюзорности и преходящности как представления. С этой точки зрения, истина человека — бытие воли; он есть лишь иллюзия себя, созданная

рассудком[2]. Человек — способ самопознания воли; трагедия — его форма. Дионисическое единение — моделирование первоначального единства бытия/воли. Трагедия творится гением из его представления о воле, т. е. из духа музыки. Музыка — явление аполлоническое, через которое гений оформляет «дионисический зов». Гений, создающий трагедию, — условие возможности дионисического единения, звено соединяющее мир как волю и мир как представление[3]. Таким образом, происходит утверждение эстетической ценности мира, «ибо только как *эстетический феномен* бытие и мир оправданы в вечности»[4].

Смерть трагедии символизирует переход от «трагической мудрости» к европейскому мировоззрению. Эта смена есть не что иное, как изменение фундаментального отношения, а точнее, исключение этого отношения. Мир как воля более не признается фундирующим мир существующего; первичное охватывание истины бытия не выходит к трансцендентному, но замыкается на содержание мира как представления, т. е. на сам познающий разум. Сократическое, в противовес дионисическому, не воссоздает единства бытия, но творит первичную иллюзию. Апполонический строй образов оказывается лишенным своего основания, и картина мира становится «иллюзией иллюзии». Постижение мира становится символической игрой разума с самим собой. Познание становится собственной целью[5]. Эта «жажда знания» обретает статус добродетели, т. е. наделяется этической ценностью[6]. Разум ищет основание познания в мире, мире как представлении, подменяя бытие объектом для субъекта и объявляя истиной самого себя.

Эти два типа мировоззрения соответствуют двум стратегиям бытия, двум способам быть человека: воле к

власти («греческая мудрость») и ressentiment («сократизм»). Какова главная ценность каждого из них? На что, как на эквивалент обменивается всякая вещь? На этот вопрос Ницше отвечает в «Генеалогии морали»: у воли к власти — жизнь, движение вперед; у ressentiment — смерть; у воли к власти — это самоутверждение[7], у ressentiment — отрицание другого. Человек, принципом бытия которого является воля к власти, полагает критерием всего сущего свою сущность — волю к власти или, как говорит Ницше, саму жизнь. Все сущее — рассматривается с точки зрения его содействия или препятствия инстинкту роста. Первичной положительной категорией в этой системе ценностей будет категория — «хорошей» («gut»), понимаемая как то, что способствует развитию, что, буквально, хорошо для самой жизни. Негативная категория — «плохой» («schlecht») обозначает то, что препятствует воле к власти.

Для человека, принципом бытия которого является ressentiment, критерием оценки является отрицание, или, как сказал Ницше, «поворот оценивающего взгляда» (Die Umkehrem des wertesetzenden Blicks). Первичная категория, в противоположность первой системе, — негативная «злой» («böse») и прилагается к отношению Другого к себе. Позитивная категория — «добрый» («gut») — создается как противоположность негативной и служит для обозначения самого себя. Таким образом, позитивная ценность имеет чисто негативное содержание, т. е., по сути, бессодержательна. Именно эту систему Ницше именует моралью в собственном смысле слова.

---

[1] *Ницше Ф.* Генеалогия морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 кн. Кн. 2. Л., 1990. С. 54.

[2] См. об этом: *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. СПб., 2000. § 8, 10.

[3] Там же. § 6.
[4] Там же. С. 78.
[5] Там же. § 15.
[6] Там же. § 12.
[7] *Ницше Ф.* Генеалогия морали // Ницше Ф. Соч. Кн. 2. С. 24–35.

*Г. Н. Зыкова**

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО СОМНЕНИЯ

В период становления и в апогее своего развития и торжества постмодернизм буквально очаровал всех освободительной мощью, давая новую трактовку самых сокровенных сторон человеческой психики, сознания и поведения, выявляя бациллы тоталитаризма любого языка. Не случайно в конце XX — начале XXI вв. постмодернизм выступил в роли репрезентативной культуры, т. е. доминирующего культурного менталитета типа рационализма XVIII в. Идеи, артикулированные постмодернизмом, являясь новой модификацией вечных проблем бытия (что есть Я в мире идей, слов и вещей), и в настоящее время достаточно мощны, интересны и методологически значимы.

Наиболее часто цитируемое определение постмодернизма принадлежит Ж.-Ф. Лиотару: «Упрощая до крайности, я могу определить постмодернизм как недоверие к метанарративам»[1]. Метанарратив — это культурообразующее фундаментальное высказывание, универсальная система объяснения, которое служит обществу в качестве самооправдания, устанавливая характерный взгляд на действительность. В вышеприведенном определении Лиотара обычно обращают внимание именно на слово «метанарратив». Но не менее важно обратить внимание на слово «недоверие», присутствующее в определении Лиотара. Недоверие — это не опровержение и не отбрасывание каких-либо ценностей; это общий настрой культуры, выражающийся в неспособности поверить во что-либо, в радикальном сомнении по поводу оснований самого мышления и деятельности.

Откуда берет начало постмодернистское сомнение? В эпоху Просвещения верили, что существуют формы убеждений и практики, способные получить универсальное признание. В постмодернистской культуре мы попадаем в область, где отсутствует логика бинарных оппозиций. Понятия «опровержение» и «отвержение» заменяются понятиями «сомнение», «смещение», «нестабильность» и «неопределенность». В силу этого другой смысл приобретает понятие «критика». Опровержение и отвержение ставят человека за рамки критикуемой позиции. Но постмодернисты не могут отказаться от ценностей разума, языка, науки, нравственности, справедливости как важнейших достижений человеческой цивилизации.

Постмодернистское сомнение не означает полного разрыва с картезианским типом рациональности; нужно признать достижения предшествующих эпох в определенных областях человеческого мышления и практики, считают постмодернисты, но необходимо расширить границы классического типа рациональности.

У. Эко описывает несколько образов познания. «Аб-

* *Зыкова Галина Николаевна* — канд. филос. наук, доцент кафедры философии Комсомольского-на-Амуре педагогического университета (e-mail: zikova_galina@mail.ru)

страктная модель догадки — это лабиринт, — пишет он. — Они известны трех видов.

Первый — греческий: лабиринт Тесея. В нем никому не удастся заблудиться, так как на пороге классического лабиринта в твою ладонь сразу ложится нить Ариадны.

Второй вид лабиринтов — маньеристический. В плане это что-то вроде дерева — корни, крона. Разветвленные коридоры с множеством тупиков. Выход один. Но как его найти? Нить Ариадны нужна и тут. Такой лабиринт — модель метода проб и ошибок.

Третий тип лабиринта — сетка; то, что у Делеза и Гваттари называется «ризома». Ризома так устроена, что в ней каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая структура безгранична»[2].

В этом высказывании У. Эко сравнивает подходы к познанию классической, неклассической и постнеклассической наук.

Неклассический лабиринт У. Эко сравнивает с образом дерева. Постмодернизм Ж. Делеза и Ф. Гваттари постоянно противопоставляет образы дерева и ризомы, как олицетворяющие совершенно различные способы мышления. В образе дерева постмодернистов не устраивает то, что оно представляет собой единство в виде корней, ствола и ветвей, что у него есть верх и низ, прошлое и будущее, единая история. Дерево постоянно дихотомически ветвится; это бинарная система. Дерево, с их точки зрения, — символ власти, пронизывающий всю ткань общественной жизни людей. Термин «ризома» имеет ботаническое происхождение и обозначает способ жизнедеятельности многолетних травянистых растений типа ириса. Ризома — это множество беспорядочно переплетенных отростков или побегов, растущих во всех направлениях; она не имеет единого корня, связующего центра. Это непараллельная эволюция совершенно разнородных образований, осуществляющаяся благодаря способности перепрыгивать с одной линии развития на другую. Мыслить ризомно — значит, мыслить в вещах, между вещей, с ориентацией на множество сплетений и переплетений, но не на единый центр.

Итак, метафора ризомы является базовой интуицией, исходной перспективой и образом познавательной деятельности в культурном поле постмодернизма. Сущность ризомного метапаттерна — нелинейность, множественность и неопределенность.

М. Чешков отмечает, что постмодернизм возникает как реакция на распад культурной матрицы, в которой наука выступала в виде ядра и была своего рода доминирующей силой. Но он выступает и как фактор, усиливающий этот распад и дезинтегрирующий эту матрицу. Таким образом, постмодернизм поставил под вопрос современную науку в ее двойной функции: и как особого, «привилегированного» способа познания, и как ядра модернистской культурной матрицы[3].

В фокусе внимания современной науки так же, как и в философии постмодернизма, находится идея нелинейности происходящих в мире изменений. В современном естествознании лидером исследования нелинейных процессов выступает синергетика. Своей целью она видит защиту нелинейного мышления по всему спектру научных изысканий: от квантовой механики до изучения истории человечества.

Образ современной постнеклассической картины мира — древовидная ветвящаяся графика (та же ризома) — разработан с учетом достижений Брюссельской школы И. Пригожина[4]. В постнеклассической науке анализ

природных и общественных структур предполагает исследование нового типа объектов — исторически развивающихся открытых нелинейных систем. Современная наука, изучая развитие этих систем, доказала, что их историческая эволюция характеризуется переходом от одного уровня организации элементов и саморегуляции к другому уровню. Формирование каждого нового уровня системы сопровождается ее прохождением через состояние неустойчивости (точки бифуркации) и в эти моменты небольшие случайные воздействия могут привести к появлению новых структур. Саморазвивающиеся системы характеризуются кооперативными эффектами, необратимостью процессов. Им свойственна принципиальная неоднозначность и непредсказуемость поведения. Согласно этой картине мира с самого начала и к любому данному моменту времени будущее остается неопределенным.

Самым сильным тезисом постнеклассики является утверждение о возможности перескока с одной траектории на другую и утрате системной памяти. В многомерной модели взаимодействий, где участвуют более двух сторон, возникает так называемое «турбулентное пространство». В нем вектора направленности одних силовых линий, сталкиваясь с устремлениями других и видоизменяясь под натиском третьих, в общем потоке взаимодействий перечеркивают логику развития с устоявшимся порядком зависимости настоящего от прошлого и будущего от настоящего. Прошлое никак не определяет настоящее, а настоящее не распространяет свое влияние на будущее. Система забывает свои прошлые состояния, действует спонтанно и непредсказуемо[5]. О подобной ситуации говорят: «Произошла потеря системной памяти».

Другим, не менее значимым положением постнеклассического взгляда на мир служит выявление таких ситуаций, когда малым, локальным, второстепенным причинам соответствуют глобальные по размаху и энергетической емкости следствия. Это делает будущее принципиально неопределенным и открытым для новообразований. В эволюции таких систем допустимы многочисленные комбинации последующего развития, а в точках бифуркации возможен эффект ответвлений. Поэтому для описания поведения подобных систем адекватен образ ризомы.

В настоящее время новый, нелинейный способ видения мира, сложившийся в современной науке, стремится стать новой культурой, которая только еще обретает адекватный ей язык. Необходимо отметить, что «процесс формирования нового, нелинейного стиля мышления в современной культуре есть результат встречного взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских традиций, которое дает мощный импульс для интеграции наук и междисциплинарного диалога естественных и гуманитарных наук»[6].

---

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 9.

[2] *Эко У.* Заметки на полях «Имени розы» // Иностранная литература. 1988. № 10. С. 101.

[3] *Чешков М. А.* «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии. 1995. № 4. С. 24.

[4] *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.

[5] *Лешкевич Т. Г.* Постнеклассическая методология: эволюция парадигмы фундаментальной философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1998. № 6.

[6] Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 501.

О. В. Катаева[*]

ИДЕЯ БОЛЬШОГО ВЗРЫВА КАК КОНЦЕПТ, ФОРМИРУЮЩИЙ ОСНОВАНИЯ НАУКИ

В российской философии науки существует концепция оснований науки (В. С. Степин), которую можно рассматривать как один из возможных подходов к исследованию динамики научного знания. Понятие оснований науки сопоставимо с понятиями парадигмы Т. Куна и научно-исследовательской программы И. Лакатоса, поскольку оно основано как на конкретно-научных теориях и фактах, так и на определенных мировоззренческих установках и социокультурных факторах.

Основания науки включают в себя три основных компонента: 1) идеалы и нормы исследования; 2) научную картину мира; 3) философские основания науки.

Каждый из этих компонентов обладает своей структурой, включающей социокультурную детерминацию. Не вдаваясь в частности структурных элементов оснований науки, следует отметить, что в идеалах и нормах исследования выражены методологические требования науки; научную картину мира составляет система онтологических постулатов, посредством которых описывается объект исследования; философские основания науки представляют собой те философские идеи и принципы, которые связывают идеалы и нормы научного исследования и научную картину мира с мировоззренческими установками той или иной культуры и эпохи.

[*] *Катаева Ольга Владимировна* — канд. филос. наук, доцент кафедры философии и методологии науки факультета философии и культурологии Ростовского государственного университета (e-mail: olga_kataeva@mail.ru)

Основания науки позволяют соотнести конкретно-научные представления с эпохой, культурой и мировоззрением. Этот процесс имеет не односторонний характер. Социокультурные факторы и научные идеи взаимообусловливают друг друга. В зависимости от уровня развития научной теории или же науки в целом социокультурные факторы влияют на науку или происходит обратный процесс — наука влияет на мировоззрение. Но прежде всего те или иные научные идеи должны отразиться в основаниях науки. Попытаемся выяснить, как, например, исследования возникновения Вселенной, в частности, идея Большого Взрыва, влияют на основания современной физики и как данная идея в них выражается.

Идея Большого Взрыва — одна из фундаментальных идей современной физики. Она объясняет рождение Вселенной, которое происходит из так называемой точки сингулярности. Сингулярность характеризуется большой плотностью и нарушением физических законов. Собственно физики сходятся в том, что до Большого Взрыва не существовало тех форм пространства-времени, которые известны современной науке. Следовательно, не существовало известных современной науке форм материи, вещества, типов взаимодействия. Из этого делается вывод, что Вселенная возникает из ничего (Стивен Хокинг, Джеймс Э. Лидсей, Андрей Линде, Александр Виленкин и др.). В современной физике существуют различные трудности при рассмотрении данной идеи. Можно сказать, что идея Большого Взрыва носит гипотетический характер, поскольку она не получала до сих пор непротиворечивого объяснения, исходя из современных физических теорий. Но идея Большого взрыва, как одна из актуальных разработок со-

временной науки в целом уже оказывает определенное воздействие на основания науки, а именно на основания современной физики. Это воздействие выражается в том, что идея Большого Взрыва изменяет представление о физических законах и, вероятно, обогащает понятие физического закона представлением о его историчности. До этого физика основывалась на такой фундаментальной методологической установке, как воспроизводимость эксперимента, в основе которой в свою очередь лежало представление о неизменности физических законов. В исследованиях возникновения Вселенной и в объяснении его с помощью идеи Большого Взрыва однозначно предполагается, что до Взрыва физические законы существовали в другом виде, если существовали вообще. Это позволяет сделать вывод, что нормативные постулаты современной физики (представления о нормах объяснения, описания, доказательности, организации знания и т. д.) должны будут учитывать представления об изменчивости физических законов и соответственно, возможно пересмотреть свои некоторые фундаментальные методологические установки.

Ядром научной картины мира выступают представления о фундаментальных объектах, их типологии, общих закономерностях взаимодействия и пространственно-временной структуре реальности, изучаемые той или иной наукой. Исследования возникновения Вселенной из Большого Взрыва сингулярности исходят из общей теории относительности. Большой Взрыв, сингулярность, кривизна пространства-времени — это те объекты, которые составляют картину мира современной физики и космологии, если мы допускаем истинность общей теории относительности. Но изучение происхождения Вселенной невозможно без исследований в области эле-

ментарных частиц, которые также включаются в число фундаментальных объектов современной физики и космологии и изучаются в квантовой механике. Исследование Большого Взрыва сингулярности требует применения принципа неопределенности. Теоремы сингулярности показывают, что в момент первоначального расширения Вселенной пространство-время было сильно деформировано, с малым радиусом искривления. Поэтому принцип неопределенности здесь очень важен. Следовательно, включенные в научную картину мира представления о фундаментальных объектах, закономерностях их взаимодействия, пространственно-временных характеристиках требуют трансформации теоретических основ науки. Чтобы обсуждать происхождение Вселенной, необходима теория, сочетающая общую теорию относительности и квантовую механику.

Последний компонент оснований науки — это философские основания науки. Идея Большого Взрыва ставит под сомнение один из фундаментальных философских принципов современной физики — принцип неисчерпаемости материи. Поскольку физики до сих пор не могут ответить на вопрос, что же находится «по ту сторону» Большого Взрыва, то тут возможно предположить два основных варианта разрешения этого вопроса в отношении к принципу неисчерпаемости материи. Во-первых, Вселенная произошла из ничего. То есть до Большого Взрыва не существовало ничего. Такой вариант ответа отрицает мысль, что материя неисчерпаема. Во-вторых, Вселенная возникает из сингулярности, когда известные нам физические законы нарушены. В данном случае предполагается, что имеются такие физические законы, которые не согласуются с известными современной науке, но рано или поздно будут открыты.

Такой вариант ответа подтверждает принцип неисчерпаемости материи.

Еще одна философская идея вытекает из исследований возникновения Вселенной. Это идея историчности, которая до этого элиминировалась из основополагающих принципов физики. Теперь, поскольку Вселенная имеет начало, которое сейчас понимается как Большой Взрыв сингулярности, наука стоит перед проблемами исследования стадий ее генезиса, становления и развития, а также настоящего состояния и возможных будущих. Все это, несомненно, невозможно без учета принципа историзма, чуждого классической и неклассической физике.

Таким образом, идея Большого Взрыва — такая идея, которая, затрагивая и методологические, нормативные постулаты, и онтологические установки, и философские основания современной физики, оказывает мощное воздействие на основания современной физики. В результате дальнейших исследований в этой области можно предположить, что эти основания могут значительно измениться, что послужит трансформации мировоззрения в культуре.

*Г. А. Князев**

ПРАВОВОЕ ОГРАНИЧЕНИЕ СВОБОДЫ НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА

1. Проблема приведения научно-технического прогресса в соответствие с человеческими потребностями и способностями к адаптации, стоящая перед современным обществом, требует усилий со стороны ученых всех научных специальностей. Право, будучи одним из наиболее эффективных способов защиты интересов человека, не может оставаться в стороне от этой проблемы.

2. Двойственность функций права по отношению к научно-техническому прогрессу неоднократно отмечалась советскими учеными, выделявшими наряду с побудительной ограничительную функцию советского законодательства в этой сфере. Так, А. Б. Венгеров определял ее как «направленность законодательства на ограничение вредных побочных последствий НТП или на запреты использования его в антиобщественных, антигуманных целях»[1]. Со временем важность этой функции права только возрасла. Высокий уровень научно-технического потенциала нашей страны наряду с относительной дешевизной труда российских научных работников, массовизацией высшего и послевузовского образования и духовным кризисом общества может превратить Россию в «инкубатор» новых технологий, опасных для всего человечества. В таких условиях рецепционная, догоняющая развитые страны модель совершенствования законодательства о науке создает для этой угрозы благоприятный юридический фон. Если право не будет развиваться опережающими научно-технический прогресс темпами, то карательная его функция возобладает над превентивной, и, толкая оступившуюся науку не в грудь, а в спину, оно из тормоза глобальной катастрофы превратится в ее ускоритель.

3. Однако для успешной реализации идеи о правовом ограничении научно-технического прогресса существует препятствие: общепризнанное положение о свободе научного творчества (закрепленное и в ст. 44 Конститу-

* *Князев Герман Александрович* — канд. юридич. наук, доцент СПГУТД (e-mail: knyazevg@comset.net)

ции РФ), казалось бы, исключает возможность какого-либо государственного воздействия на него. Например, Президент РФ В. Путин в Послании Федеральному Собранию, цитируя И. Ильина, отметил, что государство «не смеет регулировать научное... творчество». Такой подход, буквально понятый, получил практическое воплощение в традиционном недостатке внимания нашего государства к юридическим проблемам развития науки. Так, в СССР «законы... в сфере правового регулирования научной деятельности отсутствовали полностью»[2], а в России наблюдается отсутствие «концептуально выдержанного, систематического, планомерного правового регулирования сферы науки»[3]. Дальнейший ход научно-технического прогресса усугубляет эту проблему: в информационном обществе важнейшими общественными отношениями становятся именно те, которые, как считается, право регулировать не смеет. Это придает идее информационного общества явно антиправовой характер.

4. Между тем конституционное закрепление свободы научного творчества отнюдь не исключает юридической возможности и даже необходимости ее ограничительного толкования. Конституция РФ, прежде всего, сама устанавливает некоторые ограничения. Так, ст. 21 запрещает подвергать кого-либо без добровольного согласия медицинским, научным и иным опытам. Если под опытами здесь понимать любые эмпирические, а не только экспериментальные исследования человека, то судьба научно-технического прогресса ставится в зависимость от доброй воли подопытных. Ведь наука не может совершенствоваться и развиваться, не обогащаясь новыми эмпирическими данными. Кроме того, свобода научного творчества, как и любая другая свобода человека

и гражданина, может быть, согласно п. 3 ст. 55 Конституции РФ, ограничена федеральным законом, но лишь в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства. Свобода научного творчества подлежит ограничению также и в условиях чрезвычайного положения, согласно ст. 56 Конституции РФ. Вот только ст. 10 федерального закона от 23 августа 1996 «О науке и государственной научно-технической политике» вопреки своему названию подобных ограничений не содержит, оставляя (в противоречие Конституции РФ) этот важный вопрос на усмотрение Правительства РФ.

5. Следовательно, действующее право само по себе не препятствует юридическому ограничению научно-технического прогресса. Однако потенциальная возможность удовлетворения общественной потребности в таком ограничении не может быть реализована из-за нерешенности целой группы научных проблем. Эта группа проблем философски связана воедино проектом построения общества будущего, но юридически разобщена, разбросана по различным отраслям юридической науки. Поэтому требуется комплексное и всестороннее философско-правовое исследование, имеющее целью объединить эти отраслевые проблемы юридической науки, подняв их на общетеоретический уровень.

---

[1] Влияние научно-технического прогресса на юридическую жизнь / Отв. ред. Ю. М. Батурин. М., 1988. С. 313.

[2] *Гордеева Н. А., Соловьева С. В., Филь Н. М.* К вопросу о развитии современного законодательства о науке // Гос. и право. 1995. № 4. С. 78.

[3] Там же. С. 80.

*И. В. Астэр**

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ СТУДЕНТОВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Вопрос о духовном и нравственном возрождении России, который все чаще поднимают как крупные политики, так и иерархи Русской Православной Церкви, может решиться лишь при условии его принятия подрастающим поколением, молодежью, поскольку именно молодежная среда является индикатором новых возможностей социальной и культурной динамики общества. С целью выяснения ценностных ориентаций, отношения молодежи к различным религиозно-духовным традициям и учениям, типологии религиозности, нами было проведено пилотажное социологическое иследование (весна 2005 г., опрошено методом структурированного интервью 211 молодых людей, обучающихся в вузах Санкт-Петербурга, среди них 109 девушек и 102 юноши в возрасте от 17 до 28 лет).

На вопрос «Что для Вас в жизни главное?» студенты Санкт-Петербурга ответили так: здоровье — 21,9%, семья — 18,8%, деньги — 17,3%, любовь — 10,7%, работа — 10,4%, дети — 9,2%, верные друзья — 7,7%, духовность — 2,5%. Как мы видим, большая часть респондетов желает здоровья себе и своим близким, ориентируется на семейные ценности и совсем не прочь разбогатеть. При этом потребность высшего уровня — духовность, является существенной лишь для незначительной части молодежи.

* *Астэр Ирина Валериевна* — ассистент кафедры культурной антропологии и этнической социологии факультета социологии СПбГУ (e-mail: iaster@inbox.ru)

Затем был проведен цветовой тест. Известно, что воздействие цвета может вызывать у человека как физиологический, так и психологический эффект. Нами был выбран тест М. Люшера, основанный на предположении о том, что выбор цвета отражает нередко направленность испытуемого на определенную деятельность, настроение, функциональное состояние и наиболее устойчивые черты личности.

Любовь в большинстве ответов респондентов ассоциируется с красным цветом (83,5%). Красный цвет, как основной в трактовке М. Люшера, является амбивалентным, т. е. содержит два полюса — положительный и отрицательный. Положительный полюс: любовь, аппетит, сила; отрицательный полюс: ярость, отвращение, перевозбуждение. Поколения, вошедшие в жизнь в последние десятилетия, демонстрируют несколько измененные морально-этические эталоны объяснения в любви, ухаживания и общения. Касается это прежде всего женского поведения, все более распространяется инициативный тип поведения. Причем, как уже отмечали многие социологи, юношам такая девушка кажется проще, естественнее, умнее.

Восприятие жизни чаще всего ассоциируется с зеленым цветом (63,8%) , который можно трактовать как стремление к самоутверждению, консервативности. В целом зеленый цвет — это концентрированное напряжение и инерция, попытка благодаря твердости приобрести манеру уверенно держаться, т. е. стремление к самоуверенности и к уверенности вообще. Кроме того, зеленый цвет интерпретируется как напряжение и накопление возбуждения, в результате чего создается ощущение гордого превосходства, власти, силы, ощущение возможности распоряжаться, или, по крайней мере, руко-

водить, реализуя свои взгляды в социуме, оправдывая себя и свои социальные действия тем, что защищаешь собственные принципы. При этом наблюдается идеализация себя и стремление поучать других, потребность нравиться, быть принятым и признанным.

Таким образом, можно говорить о тенденции среди современных студентов к самоутверждению, саморуководству, стабильности, определенности. Необщительность и стеснительность — черты, положительно характеризовавшие девушку предыдущих столетий, превращаются в отрицательные характеристики.

Восприятие смерти чаще всего ассоциируется с черным цветом (80.1%), что можно охарактеризовать как попытку противостоять собственной судьбе, нежелание отказываться от жизненных удовольствий, страх лишений и нехватки чего-либо, несклонности терпеть лишения, выдвижение чрезмерных авторитарных требований. Молодежь не настроена терпеть какие бы то ни было лишения, ограничения, даже во имя значимых целей. В целом, отмечается тенденция к удовлетворению потребностей, прежде всего основных, базовых. Собственно, распределение ответов по первому вопросу достаточно наглядно продемонстрировало данное положение.

В качестве ключевого в типологии религиозности был избран вопрос: «Можете ли Вы признать себя верующим человеком?» со шкалой ответов: 1) «Да», 2) «В какой-то степени», 3) «Нет». При определении доли верующей молодежи выявились три уровня оценки: 1) верующие, ответившие: «Да» и «В какой-то степени» — 178 человек (84,4%); 2) из них причисляют себя к определенной конфессии 88 человек (41,9%), при этом большинство выделили православие — 58 человек (65,2%), 20 человек (20,2%) обозначили себя как христиан, но крещены они были по православному обряду. Из общего числа опрошенных 193 человека (91,5%) крещены по православному обряду; 3) верующие, ответившие только «Да» и причисляющие себя к определенной конфессии, — 63 человека (29,9% от общего числа опрошенных молодых людей)

Таким образом, при первом приближении мы можем отнести к числу достоверно верующих 29,9% молодежи. Но это не все. Мы обнаруживаем отсутствие серьезных установок по отношению к религиозным обрядам, в частности, к посещению церкви. Так, из 211 респондентов лишь 1,9% посещает церковь каждую неделю, 4,3% — 2–3 раза в месяц, 7,6% — примерно раз в месяц, 16,1% — по большим религиозным праздникам, 23,2% — раз в год, 38,9% были в церкви всего несколько раз в жизни, а 8,1% опрошенных никогда даже не заходили в церковь.

Далее, о значимых основаниях, по которым можно определить человека как верующего. При ответе 44,5% респондентов склонилось к мысли, что это тот, кто, по сути, является светским человеком, не придерживается канонов и обрядности какой-либо определенной конфессии, положительно относится к различным религиозным объединениям и современным вероучениям, но не присоединяется ни к одному из них, полагая, что отношение к Богу, божественному началу — личное дело человека. То есть, в целом, житейские представления явно расходятся с каноническими, к тому же ортодоксально непримиримых верующих всего около 15,2% среди тех, кто ответил «Да» на вопрос о признании себя верующим. Однако следует отметить терпимость молодежи к религиозным взглядам других верующих, расширение рамок, определяющих отношение к вере: 39,8% полага-

ют, что верующий — это тот, кто не скрывает веры в Бога, проявляет веру в рамках конфессии, но допускает возможность истинности иных конфессий, религиозных вероучений в различных формах, не унижающих духовное достоинство и свободу совести человека по отношению к иным конфессиям.

В качестве действенных способов самосовершенствования, улучшения своей судьбы студенты называют следующее: «применение различных методик самовнушения» — 56,2% опрошенных, «развитие интуиции» — 49%, «изменение отношения к людям и природе» — 31%, «использование медитации, методов управляемого воображения» — 29,4%, «очищение от негативных воздействий с помощью снятия порчи, сглаза» — 20,2%, «обращение за помощью к Богу, святым и духовным покровителям» — 17%, «посещение церкви, участие в церковных службах, выполнение обрядов» — 14,1%.

Авторитетом, профессиональным консультантом по жизненным вопросам для большинства опрошенных является психолог (55,1%), затем — священник (28,8%), можно отметить и снижение влияния экстрасенсов (16%).

Подведем итоги.

1. Духовное возрождение в России не равнозначно восстановлению православной веры, а религиозность (общехристианская) выступает оппозицией советскому атеизму. Атеистом сегодня быть фактически неприлично и вариант «верующий в какой-то степени» предпочтительно охватывает тех, кто не является богоборцем, но к религии равнодушен, при этом толерантен.

2. Православие рассматривается не столько в контексте веры и христианских ценностей, сколько как индикатор русского самосознания: если я русский — я обязан быть православным.

3. Собственные проблемы студенты Санкт-Петербурга пытаются решать самостоятельно, не полагаясь на всевышние силы. Можно отметить реалистичность, утилитарность установок современных молодых людей по отношению к собственной судьбе, жизни.

*В. С. Соломенников**

ПРОБЛЕМЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ ВВЕДЕНИЯ ПРИНЦИПОВ БОЛОНСКОЙ ДЕКЛАРАЦИИ В РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

В конце XX в. ведущие страны мира вступили на путь модернизации своих образовательных систем. Наиболее впечатляющие и широкомасштабные изменения происходят на Европейском континенте, где формируется общеевропейская интегральная система образования. Воплощением реформ в области качественной перестройки образовательных систем Европы явилось подписание Болонской декларации 18–19 июня 1999 г.

С одной стороны, формирование единого европейского образовательного пространства представляет собой развитие сложного явления, отражающего сближение содержания и форм процесса обучения в разных ев-

* *Соломенников Владимир Сергеевич* — студент факультета социологии и философии Удмуртского государственного университета (e-mail: mmn@uni.udm.ru)

ропейских странах на наднациональном уровне. С другой, этот процесс складывается из совершенствования национальных (государственных) образовательных систем, которые адаптируют и аккумулируют нормы и новые разработки разных европейских стран. На ход этого процесса оказывают влияние не только образовательные факторы, но и политические, экономические, социально-культурные и национальные.

Реформирование образования в ходе Болонского процесса осуществляется по следующим основным направлениям: придание свойств открытости всем ступеням образования, его социальному окружению; расширение партнерства; повышение качества образования с учетом международных критериев оценки и многие другие принципы. Все это ведет к развитию мультикультурного взаимодействия в образовании, повышению, с одной стороны, интегративности, а с другой — конкурентоспособности европейского высшего образования.

Вместе с тем глобальное и качественное преобразование национальных образовательных систем Европы в единое образовательное пространство процесс сложный. Начиная с трудностей, возникающих при ближайшем рассмотрении связей европейских национальных образовательных систем с собственными экономиками; проблемы столкновения мультикультурного образования с национальным образованием, которое преследует целью сохранить свою систему ценностей, воспроизвести специфическую «культурную оболочку», свои сложившиеся научные школы, правила и нормы; с необходимости смены обучающей парадигмы (соответственно и выбора этой парадигмы) и заканчивая проблемой отказа многих европейских элитарных вузов (например, Кембридж, Парижский институт политических наук и т. д.)

от участия в Болонском процессе. Создание единого европейского образовательного пространства обладает рядом преимуществ, но следует подчеркнуть, что европейские системы образования существенно отличаются друг от друга, что усложняет процесс их сближения.

Российское образование также не осталось в стороне от интеграционных процессов, связанных с переходом в европейское образовательное пространство. Трудности обусловлены особенностями отечественной системы образования, ее отличием от европейских. В первом приближении следует выделить следующие противоречивые явления:

1) *сокращение сроков основного обучения в высшей школе.* Оно не имеет пока достаточной мотивации и поддержки среди преподавателей и студентов. Проблема не в самом сокращении, а в том, можно ли в российских условиях подготовить и выпустить квалифицированного специалиста за 4 года, если это порой не удается за 5 и более лет. Не получится ли так, что качество высшего образования резко и значительно ухудшится, станет массовым и неконкурентоспособным?;

2) *необходимость перехода к двухуровневым программам и квалификациям высшего образования (бакалавр/магистр).* Проблема здесь состоит в несовпадении квалификационных структур разных стран (в странах Европы насчитывается более 1000 квалификаций высшего образования). Также возникает проблема выбора лучшей и наиболее перспективной системы квалификаций. Не факт, что вводимые квалификации безболезненно заменят давно существующие и положительно зарекомендовавшие себя квалификации. Скорее всего, предстоит долгий период сосуществования старых и новых квалификаций.

Но самым проблематичным для России станет переход большинства естественно-технических и других специальностей, востребованных только в российских условиях, на систему бакалавр — магистр. Например, в отраслях народного хозяйства в квалификационном плане не определены статусы бакалавра и магистра, в связи с чем утрачивается мотивационный аспект в этих формах обучения. По данным проведенных исследований, российский рынок труда оказался не готовым к трудоустройству бакалавров и магистров. Кроме того, требуется существенная работа по изменению установок сознания людей, вступающих в новую образовательную систему;

3) *наличие существенного различия в содержании и структуре профессиональных образовательных программ схожих специальностей в России и ведущих зарубежных странах.* Различия присутствуют в общем объеме часов, в блоке гуманитарных и социально-экономических дисциплин; есть ряд специальностей, специфичных только для «родных» стран, например, юриспруденция, национальная экономика, муниципальное управление, многие естественно-технические специальности;

4) *языковой барьер.* В России давно существует проблема овладения иностранными языками в образовательных учреждениях. В положениях Болонской декларации закреплено требование обязательного знания студентами и преподавателями иностранного языка как родного. Отсюда следует, что российской системе образования предстоит пересмотреть содержание и сроки программ обучения иностранному языку всех образовательных ступеней для повышения уровня преподавания;

5) *проблема введения достепенного (обучение до получения первой академической степени) и послестепенного уровня образования накладывается на институт послевузовского повышения квалификации (аспирантура и т. д.) и переподготовки кадров.*

Таким образом, российскому образованию, вступившему на путь общеевропейской интеграции, предстоят коренные преобразования, которые направлены на формирование открытой образовательной системы, отвечающей как международным тенденциям развития образования, так и современным социальным запросам российского общества. Россия уже сейчас должна экспериментировать на внутренних уровнях своей образовательной системы, делать соответствующие выводы, реализовывать интересные инновационные проекты, принимать конструктивные решения. Необходимо взвешенно оценить все достоинства и недостатки европейской системы образования для того, чтобы трансформация российского высшего образования была наименее болезненной и более эффективной.

*Л. В. Кастрицкая**

«УВЕРЕН В ДЫХАНИИ — УВЕРЕН В СЕБЕ»: АНАЛИЗ ПРОДУКТОВ СОВРЕМЕННОЙ РЕКЛАМЫ ДЛЯ МОЛОДЕЖИ

В центре внимания настоящего исследования — современная реклама, рассчитанная на молодежь (под молодежью понимаются подростки и молодые люди в воз-

* *Кастрицкая Любовь Владимировна* — слушатель малого философского факультета СПбГУ (e-mail: sunjoy@list.ru)

расте от 14 до 30 лет). Наша задача ответить на вопросы: а) что такое реклама? каков ее механизм? б) как действует современная реклама, рассчитанная на молодежь?

Сущность и механизм рекламы. В общем смысле рекламу можно понять, как, с одной стороны, форму презентации предмета, с другой, способ его продвижения. Реклама — то, что делает предмет товаром, она работает с представлением предмета, а не его сущностью. Как это происходит? В рекламе из всей совокупности свойств предмета выделяется одно — наиболее броское, яркое; то, которое в наибольшей мере отвечает запросам группы, на которую товар рассчитан. Рекламный слоган связан с убеждениями, предрассудками и потребностями масс. Рассмотрим механизм рекламы на примере рекламы, ориентированной на молодежь.

Молодость — это время, когда хочется все попробовать, когда новизна приносит радость. Этим обусловлено стремление молодого человека к рискованным путешествиям, бурным романам, спортивным рекордам, политическому экстремизму, нетрадиционным духовным поискам. Тинэйджеры очень критичны к самим себе, зависимы от общественного мнения. Одно из первостепенных желаний молодежи — быть стильным. Именно на желание «стильности» рассчитана современная молодежная реклама.

«Фишка» современной рекламы. Главная задача рекламы — правильно выделить основное качество предмета, представить его определенным образом, сформировать определенного рода легенду, придумать для него «фишку». Именно обладание этим предметом, этим определенным образом представленным предметом, делает человека стильным. Обладание «стильным» пред-

метом меняет как восприятие человека окружающими, так и восприятие им самого себя.

Атрибуты стильности. В современной рекламе «стильность» выражена в символах. Реклама либо предлагает нам «быть как» и рисует идеальный образ, либо советует «иметь» какую-то стильную вещь. Перечислим основные атрибуты «стильности» молодого человека/деушки: здоровое и чистое лицо без прыщей (реклама Clearasil); здоровые, красивые, блестящие, источающие приятный запах волосы (реклама шампуней Herbal Essences, Timotey и др.); мускулистое тело молодого человека, подтянутость и сексуальность женского тела (реклама гелей для душа, мыла, антиперспирантов: например Fa, Dove, Nivea, Old Spice и др.); правильный запах: пользование дорогим парфюмом известного брэнда (Dior, Escada, Hugo Boss, Cacharel, Puma, Lacoste, Kenzo и др.); свежее дыхание (реклама Mentos, Orbit, Eclipse и др.). Все знают известные слоганы таких реклам: «Свежее дыхание облегчает понимание», «Уверен в дыхании — уверен в себе»; увлечение спортом и неординарность (реклама шоколадного батончика «Сникерс» с общеизвестным слоганом «Не тормози, сникерсни», дезодоранта Mennen Speed Stick, сети магазинов Sport Master и др.); успех у противоположного пола (яркий пример — рекламы алкогольного напитка Marty Ray и дезодоранта Axe); обладание модным телефоном с последними новинками мелодий и картинок, с камерой, полифонией, диктофоном, калькулятором, караоке, интернетом и другими «модными штучками». Существует множество реклам, направленных на то, чтобы покупались именно такие телефоны (например, очень запоминающаяся реклама Motorola E398), чтобы заказывались мелодии и картинки с экранов телевизоров и из журна-

лов. В самом общем виде, реклама рисует образ красивого, счастливого, успешного, сексуального, спортивного молодого человека/девушки. Однако не только среди молодёжи можно наблюдать стремление быть стильным. Этого хотят в любом возрасте. Трудно сказать, в каком возрасте это желание более сильное. Модифицируясь, оно приобретает разные формы, но существует всегда.

*А. Е. Ефремов**

НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ МАЛЫХ НАРОДОВ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Одной из важных тенденций современного мирового развития стала глобализация. Глобализация — это объективный процесс, хотя методы его осуществления субъективны.

Процессы, идущие в рамках глобализации, специфически отражаются на экономической, социальной, культурной сферах обществ и жизни малых народов, проживающих в разных регионах мира. Влияние данного процесса на малые народы России слабо изучено, хотя исследователи признают[1], что малые народы (в данном случае финно-угорские народы) включаются в него очень активно.

Однако перед финно-угорскими народами как Европы, так и России, встают проблемы общего характера, в том числе:

* *Ефремов Александр Евгеньевич* — студент историко-филологического факультета Марийского государственного университета (e-mail: kpe12@yandex.ru)

1) мировоззренческого характера. В условиях глобализации происходит формирование единого, стандартного мировоззрения, которое «стирает» национальное мировоззрение. Если говорить в отношении российских финно-угоров, на примере Республики Марий Эл, то особенно это относится к сельской молодежи. Прибыв в город, не имея еще полностью сформировавшегося мировоззрения, они попадают под колоссальный поток информации, который деформирует или полностью изменяет их мировосприятие. А благодаря информации мировоззренческого характера, методологии, люди строят — индивидуально и общественно — свои стандарты распознавания частных процессов в мире. Она является основой культуры мышления и полноты управленческой деятельности. Таким образом, теряя национальное мировоззрение, молодежь теряет возможность личной идентификации, своей принадлежности к нации, родному языку, культуре.

А в Западной Европе происходит активная экспансия американской культуры, в результате идет постепенно стирание национальных различий[2]. Из финно-угорских стран Европейского союза лишь Финляндия активно противостоит всеобщей американизации. Проявляется это в том, что правительство Финляндии культивирует национальное мировоззрение у молодежи. Пытается распространить свое мировоззрение не только у себя в стране, но и за ее пределами. В первую очередь это осуществляется через научные кадры, организации, общества. И отличается от американского мировоззрения тем, что не носит агрессивного и ассимиляционного характера;

2) хронологического (исторического) характера. Информация исторического характера позволяет видеть

направленность течения процессов и соотносить друг с другом частные отрасли культуры в целом отрасли знания. Не располагая сведениями о роли и месте в историческом процессе своего народа, представители финно-угорских народов не могут найти свое место в жизни, отказываются от своей национальности, так как считают, что народ «ничего не совершил» в истории;

3) факто-описательного (идеологического) характера. Огромное значение идеология играет в формировании привлекательности к языковому статусу. Языковой статус связывается с самооценкой говорящего на нем коллектива, что, в свою очередь, зависит от сферы использования языка. В случае если язык не будет использоваться в СМИ, в семье, школе, на улице и т. п., то не будет шанса на сохранение и развитие народа как носителя культуры языка. И данные социологических опросов вызывают серьезные опасения. В Республике Марий Эл на марийском языке в общественных местах разговаривают лишь 8,11%, в семье — 22,49%[3]. Удмуртский язык превратился практически в язык сельского населения и в так называемый «кухонный язык».

Отсюда возникают острые проблемы межнациональных взаимоотношений. Нередко, особенно в молодежной среде межнациональные конфликты происходят из-за того, что нет представления о культуре, мировоззрении человека другой национальности. Особенно это актуально сейчас, когда в России некоторые политические силы активно распространяют националистический лозунг: «Россия — для русских»;

4) экономического характера. В результате сложной финансовой ситуации как в стране, так и в регионах России, не хватает денег на национальные общественные движения, центры, кружки, секции, клубы, где бы

можно было обсудить чисто национальные проблемы и вопросы, не потерять связь с национальной культурой, обычаями и т. п.

На Западе проблемы несколько другого порядка. Активно развивается «культ денег», но гибнет национальная культура, так как деньги «обезличивают». Человечество неуклонно движется вперед в усовершенствовании прежних достижений, но в то же время «оно откатывается в нравственном отношении, пока постепенно утрачиваемая древняя мудрость не исчезнет полностью и мир не сгорит в воспламененном им пожаре»;

5) проблема здорового образа жизни, и в первую очередь финно-угорской молодежи. Проблемой борьбы против активного распространения среди молодежи наркотиков, табачно-алкогольно-дискотечного образа жизни занимаются и на государственном уровне. Но этого недостаточно, гораздо больший эффект будет иметь пропаганда здорового образа жизни, которую будут проводить сами молодые люди, так как к ним как сверстникам большее доверие и в силу психологических особенностей молодежного возраста, сильно желание им подражать.

Большое значение приобретает психологический аспект. Основа, главная сила, как Запада, так и России — гегемония. Стабильность политического порядка, или условия его слома сводятся к тому, как достигается или подрывается гегемония. Гегемония опирается на культурное ядро общества, которое включает в себя мировоззрение и психологическую организацию. Для подрыва или создания нового культурного ядра надо воздействовать на обыденное сознание, на повседневные мысли среднего человека. В обществе в результате этого воздействия формируется преобладающий психотип, кото-

рый был задан. В целом существуют следующие психотипы:

1) психика подчинена разнородным дурманам — алкоголь, табак, наркотики. Это влечет за собой искажение алгоритмики психики и полную деградацию;

2) поведение подчинено инстинктам и они обладают высшим приоритетом в психике («стадный образ» жизни);

3) поведение подчинено традиционным нормам культуры или чужому психологическому воздействию, которые в психике обладают приоритетом, более высоким, чем инстинкты, творческий потенциал;

4) поведение, способное сдержать инстинкты и переступить через традиции культуры, чужое психологическое влияние, и которое безразлично ко всему, что к нему не относится;

5) идеальный тип — характеризуется тем, что человек живет в гармонии с природой и на основе своей воли и своего личностного потенциала действует во благо всего человечества.

Следует констатировать, что сейчас происходит формирование, особенно в молодежной среде «стадного образа» жизни. А это приводит к размыванию культурного ядра и угасанию этноса. Особенно сильны эти тенденции у малых народов, к которым относятся и финно-угорские народы России.

Таким образом, для решения проблем финно-угорских народов России, так и Европы должно происходить активное сотрудничество национальных и межнациональных движений с государством, для создания концепции развития народов России на нравственно-мировоззренческой основе.

[Статья дается в авторской редакции]

[1] Пленарные доклады X Международного конгресса финно-угроведов. Йошкар-Ола, 2005.

[2] Round Table: Problem of Finno-Ugric world.- Brussels: FUEN, 2005.

[3] Итоги социологических опросов «отношение населения Республики Марий Эл к наиболее актуальным проблемам в сфере политической и общественной жизни (апрель 2005 – апрель 2002)». Йошкар-Ола: Информационно-аналитическое управление Администрации РМЭ, 2005.

*К. С. Шаров**

МОДА КАК ГЕНДЕРНАЯ НЕВЕРБАЛЬНАЯ ЛИНГВИСТИКА

Мода отличается от простого дизайна костюма прежде всего своей семиотической природой. Мода — семиотико-социологическая система, в то время как одежда относится только к феноменальному миру. Мода — это фактически искусственный язык, на котором говорят люди; есть язык слов, есть язык жестов, а есть язык нашей одежды, и это очень многозначный язык. В моде как ни в какой иной знаковой системе (или искусственом языке) проявляется гендерное разделение относительно описанной способности непосредственно «читать» код и опосредовать его, явно не подходящими к ситуации логическими приемами. Женщина с помощью своей одеж-

* *Шаров Константин Сергеевич* — канд. филос. наук, ассистент кафедры философии и методологии науки факультета государственного управления Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (e-mail: const.sharov@mail.ru)

ды до постмодерниты была способна все отделить от категорий истинности — ложности и вовлечь в сферу игры чистых видимостей. В этой игре она способна переиграть и деконструировать все устойчивые логические и феноменологические системы мужчины, говорящие о проке, пользе, выгоде, цели, износоустойчивости и т. п. Поэтому язык женской моды радикально отличается от языка мужской.

Рассмотрим некоторые семиотические аспекты моды как гендерной невербальной лингвистики. Предположим, что в платье женщины x знаковых (но не обязательно структурных) элементов. Некоторые детали одежды, будучи частями материальной структуры, могут не являться знаками в некоторой конкретной ситуации. Обозначим эти знаки $\{\wp_1\}, \{\wp_2\}, \ldots, \{\wp_{x-1}\}, \{\wp_x\}$ (будем вообще применять фигурную скобку для обозначения знаков). Используя каждый знак своего костюма, женщина кодирует себя саму с помощью определенного оператора шифрования:

$$\mathbf{F} \xrightarrow{\hat{\Omega}_1} \tilde{I}_1\{\wp_1\} \xrightarrow{\hat{\Omega}_2} \tilde{I}_2\{\wp_2\} \xrightarrow{\hat{\Omega}_3} \tilde{I}_3\{\wp_3\} \xrightarrow{\hat{\Omega}_4} \ldots\ldots \xrightarrow{\hat{\Omega}_{x-1}} \tilde{I}_{x-1}\{\wp_{x-1}\} \xrightarrow{\hat{\Omega}_x} \tilde{I}_x\{\wp_x\}, \quad (1)$$

где $\hat{\Omega}_1, \hat{\Omega}_2, \hat{\Omega}_3, \ldots, \hat{\Omega}_{x-1}, \hat{\Omega}_x$ — набор операторов шифрования, а $\tilde{I}_1, \tilde{I}_2, \tilde{I}_3, \ldots, \tilde{I}_{x-1}, \tilde{I}_x$ — набор соответствующих шифров-означающих, получившихся в результате трансформации-кодирования, которым сопоставлены знаки-шифры $\{\wp\}$. $\mathbf{F}$ — это смысловой аналог визуального образа женщины.

Важным свойством семиотических операторов шифрования означающих женской моды, так же как и математических, является коммутативность. Операторы

коммутируют, если

$$\hat{\Omega}_a\hat{\Omega}_b\mathbf{F} = \hat{\Omega}_b\hat{\Omega}_a\mathbf{F}. \quad (2)$$

Символ $\hat{\Omega}_a\hat{\Omega}_b$ означает оператор, действие которого на означающую величину $\mathbf{F}$ заключается в последовательном действии сначала оператора $\hat{\Omega}_b$ на $\mathbf{F}$, а затем оператора $\hat{\Omega}_a$ на шифровой код $\hat{\Omega}_b\mathbf{F}$. Некоммутативность операторов соответствует *супрасегментности* знаков $\{\wp_a\}$ и $\{\wp_b\}$, и наоборот: коммутативность означает отсутствие супрасегментности знаков.

В моде, так же как и в лингвистике, под супрасегментностью понимают такое отношение между знаками, при котором они образуют не структурное, а эмфатическое сочленение[1]. Супрасегментными будут знаки, формирующие интертекстуальные отношения в шифре костюма, например, те, которые образуют силуэт. Иными словами, супрасегментность двух знаков одежды означает сцепленность их означаемых. Получит ли женщина одинаковый результат, если будет шифровать свой облик последовательно знаками $\{\wp_a\}$ и $\{\wp_b\}$ или использовать знаки в другом порядке — $\{\wp_b\}$ и $\{\wp_a\}$?

Если знаки супрасегментны, а их смысловые означаемые сцеплены, то равенство (2) выполняться не будет и результат шифрования двумя операторами в различном порядке окажется разным. Рассмотрим пример с прической и шляпой. Прическа и головной убор всегда супрасегментны, т. е. образуют эмфазу и вырисовывают верхнюю часть силуэта. Если вначале женщина делает сложную высокую прическу, а затем надевает на нее широкополую шляпу, то при дешифровке кода прическа, во многих местах скрытая шляпой, становится чистым знаком-шифром (напонятно, для чего она сделана), а шляпа — симулякром с набором пустых означаемых. Если

женщина сначала надевает с помощью заколок шляпу, а только затем оставшиеся неприкрытыми волосы причесывает и укладывает таким образом, что иногда некоторые пряди оказываются сверху шляпы и совершенно ею не скрываются, то прическа становится императивным знаком, а шляпа может быть или симулякром, или криптографическим знаком — в зависимости от контекста всего наряда.

Если два знака несупрасегментны и не образуют никаких эмфатических сочленений в семиотической системе костюма, то равенство (2) выполняется. Как пример, можно взять туфли и шарф. Ясно, что как для шифрования, так и для последующего означения абсолютно безразлично, что надето вначале, а что — потом.

В общем случае между эмфазой и формообразованием в семиотической системе моды нет связи, однако в превосходных степенях эта связь всегда наблюдается, и она обратна. Таким образом, относительно всего платья в целом для женщины в семиотическом плане будет представлять большую разницу, в какой последовательности надевать элементы костюма и осуществлять соответствующее шифрование в схеме (1).

Именно из-за наличия в смысловом эквиваленте женского образа «мнимой» части с континуальным набором неопределенных эрратических означаемых с плавно перетекающим смыслом Женщина с помощью моды превращается в мираж, тайну, загадку, окутанную непрозрачной для рациональности Мужчины символической завесой. Никогда невозможно до конца понять континуума, и в силу этого женщина никогда не была до конца понята противоположным полом. Мода до эпохи постмодерна была для женщин настоящим искусственным языком, семиотическим инструментом маскировки их нату-

ры, затушевывания ее смысловым эквивалентом визуального образа, выстроенного по принципу комплексной семиотической системы.

Мужская мода до постмодерниті описывается значительно более простыми соотношениями в силу своей вторичности, синкретичности и подчиненности женской моде:

$$\mathbf{F} \to (\mathbf{M}) \to \sum_n M_n \xrightarrow{\sum_n \hat{\Phi}_n} \sum_m \{\wp_m\}. \qquad (3)$$

Женщина **F** является первоначальным проектировщиком смыслов мужской моды. Мужчина может принимать или не принимать участия в создании своего собственного костюма (это символизирует знак **M** в скобках). Если он включен в семиотическую схему, это означает, что мужчина строит свой костюм по принципам мимикрии и идиоадаптации в мире женской моды. Если не включен, то это свидетельствует о прямом конструировании женщинами мужской одежды с помощью директивно выраженных запросов и запретов на элементы мужского костюма. Поскольку мужская мода, в отличие от женской, вторична, ей соответствует обратный семиологический порядок: вначале формируется набор определенных означаемых $\sum_n M_n$, а только потом с помощью набора операторов-дешифтеров $\sum_n \hat{\Phi}_n$ ему ставится в соответствие вестиментарный знаковый код $\sum_m \{\wp_m\}$. В общем случае количество означаемых n может не совпадать с количеством сконструированных знаков m — диспропорция особенно велика при непосредственном формировании мужской моды женщинами без вмешательства мужской *псевдо*-рациональности.

Итак, мы выяснили, что в мужской моде не знаки с помощью шифтеров создают сообщения, а наоборот: элементы платья выстраиваются по конечному числу конкретных полностью детерминированных смыслов. Мужчина из-за своей рациональности, возведенной в ранг универсального принципа, лишен покрова тайны и загадочности. Отсюда прекрасно описанные в романах все невероятные усилия, затрачиваемые мужчинами, желающими сохранить инкогнито, наподобие захватывающей дух и поражающей воображение истории семиотических трансформаций графа Монте-Кристо.

Женщине же не нужно никаких усилий, поскольку с помощью инструментария своей моды она, по сути, почти постоянно является инкогнито. При этом ее мода служит также способом конструирования и репрезентирования реальности. Эти процессы становятся возможными благодаря тому, что сущность Женщины *a priori* символична.

Благодаря способности Женщины конструировать семиотическую реальность, которая затем трансформируется в феноменальный мир, тройственность системы женской моды «визуальный образ — знак — реальная вещь» абсолютно точно воспроизводит лакановские категории «воображаемое — символическое — реальное», за исключением разве что последнего члена: реальное у Лакана — это скорее не вторжение человека в действительный мир, а его переосмысление. Женщина сама есть знак, и нет ничего удивительного в том, что изобретаемые ею с помощью языка моды знаки одежды порождают другие знаки в реальности, а те, в свою очередь, вызывают определенные социальные трансформации.

[1] *Kristeva J.* Σημειωτιχη? Recherches pour une semanalyse. Paris: Ed. de Seuil, 1969. P. 75ff.

*Е. Н. Хмелевская**

ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ЭНЕРГИИ

Проблема генезиса психоаналитического понимания энергии в работах З. Фрейда и К. Г. Юнга. актуальна, поскольку понятие энергии принимает различные значения в зависимости от сферы его употребления. Следует отличать понятие энергии от термина «энергия». Термин как словесное выражение понятия имеет оттенок специального значения слова, уточняемого в контексте теории. В понятии мысль отражается в обобщенной форме посредством фиксации общих и специфических признаков предметов и явлений.

Чтобы выяснить, как конкретизируется понятие энергии в психоанализе, необходимо рассмотреть само его происхождение. Впервые его вводит в употребление Аристотель в трактатах «Метафизика» и «Физика». Энергия имеет два взаимосвязанных значения: процесс осуществления вещи или актуализация, и осуществленность вещи или действительность.

Таким образом, психоаналитики взяли понятие энергии уже сложившимся, однако придали ему иной смысл.

З. Фрейд в 1900-х годах выдвинул теорию строения психики человека как энергетической системы, в основе развития которой лежит конфликт между сознательным и бессознательным началами. Личность человека,

* *Хмелевская Елена Николаевна* — студентка факультета философии и культурологии Ростовского государственного университета (e-mail: khmelevskaya@inbox)

согласно Фрейду, состоит из трех структурных уровней: «Оно», «Я», «Сверх-Я». «Оно» — бессознательная часть психики, в которой происходит борьба двух влечений: эроса и танатоса. Эрос — это инстинкты жизни, наиболее важным из которых является сексуальный инстинкт и сексуальная энергия либидо, стимулирующий фактор. Танатос — инстинкты смерти, присущее всем живым существам стремление вернуться в неопределенное состояние, все живое сделать неживым. Уровень «Я» (Эго) находится в состоянии постоянного конфликта с «Оно», подавляет сексуальную энергию. Кроме того, на «Я» воздействует «Сверх-Я», носитель культурных и нравственных запретов, контролирующий энергию уровня «Оно». «Сверх-Я» не пускает инстинкты в «Я», и тогда энергия этих инстинктов сублимируется в приемлемые для общества формы. Принцип сублимации Фрейда построен на законе сохранения энергии. Психика человека является замкнутой системой, общее количество либидо в бессознательном — постоянная величина. Наполнение энергией уровня психической системы происходит на фоне отнятия энергии из других участков. Разум человека полностью руководим иррациональными побуждениями либидо, но Фрейд считал, что этот процесс можно контролировать, используя методики психоанализа.

Итак, энергия в учении Фрейда принимает значение мощной психической силы, побудительного мотива психических процессов.

К. Г. Юнг является последователем З. Фрейда и в своей теории во многом продолжает его линию. Так же на творчество Юнга оказало влияние увлечение оккультизмом, что является общепризнанным фактом. Прежде всего, Юнг разделял фрейдовский подход к психике как к энергетической системе. Но он не соглашается с пансексуалистской трактовкой либидо. У Юнга личность состоит из трех уровней: «Я», «Оно» — индивидуальное бессознательное, и «коллективное бессознательное» или «архетипы». Сознательный и бессознательный уровни непрерывно обмениваются энергией. Бессознательное является информационной базой человека. В него поступает та информация из внешнего мира, которая не доступна для сознания. Бессознательное у Юнга — творческий принцип, связывающий человека со всем человечеством, природой и космосом. Бессознательное содержит источник сил, приводящих душу в движение, а формы или категории, которые это регулируют — архетипы. Основа личности — либидо (Юнг употребляет это понятие вслед за Фрейдом) — не половое влечение, а психическая энергия, проявляющаяся в жизненном процессе. Это поток витально-психической энергии, и все феномены сознательного и бессознательного — проявление единой энергии либидо.

Таким образом, Юнг понимает энергию как некую метафизическую силу, первооснову мира, безличную субстанцию. Как и Фрейд, он рассматривает энергию в связи с сознанием, а не с телом человека.

Подобное понимание энергии мы встречаем в энергетизме и в религиозно-мистических учениях Востока. В энергетизме как в философском направлении середины XIX в. энергия — первооснова всех явлений, неуничтожимая субстанция, способная к многообразным превращениям, движущая материю, но не атрибут материи. Основной тезис энергетизма — замена понятия материи комплексом чувственных энергий. В восточной мистической традиции концепция праны в буддизме и ци в даосизме трактуются как «жизненная энергия» — самосто-

ятельная нематериальная субстанция, лежащая в основе устройства Вселенной, где все существует благодаря ее постоянному движению и изменению.

Современное физическое понимание энергии следующее: общая количественная мера движения и взаимодействия всех видов материи, а так же способность материи производить работу (действие). Энергия не является самостоятельной субстанцией, это скрытый принцип действия, являющийся причиной для работы, возникающий при изменении материи. Согласно теории Эйнштейна можно сделать вывод о том, что между массой и энергией существует только количественное, но не качественное различие. Масса — мера определенного типа устойчивости, а энергия — мера определенного типа изменчивости. Всякий объект, обладающий массой, будет с необходимостью обладать энергией, и наоборот. Определение энергии в физике не имеет отнопение к понятию энергии в психоанализе, поскольку здесь энергия не субстанция, а принцип действия субстанции.

Итак, Фрейд как основатель энергетической концепции психики впервые использует понятие энергии применительно к сознанию, а не к телу человека. Юнг, последователь Фрейда, продолжает использовать понятие энергии и придает ему мистический смысл (в связи с увлечением оккультизмом). Вопрос о появлении понятия энергии в концепции Фрейда остается открытым. Предположительно Фрейд берет за основу теорию энергетизма или восточных религиозно-мистических учений. Эта проблема требует обстоятельного изучения, которому мы планируем посвятить тему будущего исследования.

*Е. Н. Андреева**

ПРОЯВЛЕНИЕ ЭМОЦИОНАЛЬНО-ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ ЛИЧНОСТИ К СЕБЕ И СПОСОБНОСТИ ЕЕ К ЭМПАТИИ

Важным свойством личности, предрасполагающим к альтруистическому поведению, является склонность к сопереживанию, сочувствию человеку, нуждающемуся в помощи, т. е. к эмпатии. При этом чем больше человек склонен к сопереживанию, тем выше готовность его к оказанию помощи в конкретной ситуации.

Разграничим понятия «сопереживание» и «сочувствие». Так, если сопереживание рассматривается как **переживание** субъектом **тех же чувств**, которые испытывает другой, то сочувствие представляет собой отзывчивое, **участливое отношение к переживаниям**. При этом сопереживание в большей степени связано с потребностями в собственном благополучии и основывается на своем прошлом опыте. Сочувствие же связано с потребностями и интересами другого человека и основано на понимании его неблагополучия. Именно к раннему юношескому возрасту отнесено становление категории сочувствия, как более сложной, опосредованной нравственным знанием формы эмпатического переживания. Вместе с тем Л. П. Калининский полагает, что сопереживание является больше индивидным свойством, а сочувствие — личностным свойством, формируемым в условиях социального обучения.

* *Андреева Елена Николаевна* — канд. психол. наук, ассистент факультета психологии РГПУ им. А. И. Герцена (e-mail: lena-arbeitet@mail.ru)

Рассматривая структурно-семантическое поле эмпатии, исследователи выделяют в нем следующие компоненты, условно называемые «каналами эмпатии» (В. В. Бойко).

1. Рациональный канал эмпатии символизирует направленность восприятия и внимания эмпатирующего на сущность другого человека — на его проблемы и состояние. Здесь партнер привлекает внимание своей бытийностью, что позволяет эмпатирующему непредвзято выявлять его сущность.

2. Эмоциональный канал эмпатии характеризует способность эмпатирующего входить в эмоциональный резонанс с окружающими людьми, а именно сопереживать им, сочувствовать, соучаствовать. Соучастие и сопереживание выполняют роль проводника от эмпатирующего к эмпатируемому и обратно.

3. Интуитивный канал эмпатии отражает способность респондента видеть поведение партнера в условиях дефицита информации о нем, опираясь на опыт, хранящийся в подсознании. При этом надо исходить из того, что интуиция менее зависит от оценочных стереотипов, чем осмысленное восприятие партнеров.

4. Установки, способствующие эмпатии, состоят в отсутствии страха вступать в контакты с личностью, в проявлении любопытства (но недопущении навязчивости) по отношению к ней и т. д.

5. Проникающая способность в эмпатии расценивается как важное коммуникативное свойство личности, направленное на создание атмосферы открытости, задушевности, доверительности в противовес напряженности, подозрительности и неестественности.

6. Идентификация представляет собой отождествление себя с другим человеком; это умение понять другого

на базе сопереживания, сочувствия. В основе идентификации лежит пластичность, легкость и подвижность эмоций личности.

Интегрируя данные положения, хочется отметить, что в условиях социализации к юношескому возрасту (17–20 лет), помимо развития способности к сочувствию, происходит становление и закрепление такой фундаментальной структуры самосознания личности, как самоотношения, или безоценочного эмоционально-ценностного отношения к себе. Именно от проявления его структурно-функциональных компонентов зависит выраженность способности к эмпатии.

В нашей работе мы попытались рассмотреть особенности эмоционально-ценностного отношения личности студента к себе через раскрытие качественных характеристик его эмпатии.

Итак, учитывая гендерные различия молодых людей по показателю эмпатии, можно отметить большую выраженность интуитивных тенденций эмпатии и установок, способствующих эмпатии, у девушек по сравнению с юношами. Девушки оказываются более терпимыми, внимательными, проявляют большую заинтересованность к проблемам других, прибегая с большой успешностью к так называемому «шестому чувству».

В возрастном ключе, к 20 годам у молодых людей с большей успешностью начинают проявляться установки, способствующие эмпатии, и фиксируется большая эмоциональная отзывчивость, позволяющая «войти» в «энергетическое поле» партнера, понять его внутренний мир, спрогнозировать его поведение и тем самым эффективно воздействовать на него (эмоциональный канал эмпатии).

Положительная или отрицательная модальность

эмоционально-ценностного отношения личности к себе находят свое проявление в способностях к эмпатии (учитывая ее категориальные каналы).

Данный постулат находит свое отражение в следующих положениях.

1. Положительная модальность самоотношения

Студентам, признающим высокую ценность и значимость своей личности как для себя, так и для других, ощущающим высокий интерес к своему внутреннему миру (фактор самоотношения — самоинтерес), свойственна способность взаимодействовать с партнером в условиях недостатка исходной информации о нем, полагаясь на свой, хранящийся в подсознании, опыт (интуитивный канал эмпатии).

Высокий самоинтерес проявляется и у студентов, обладающих способностью спокойно относиться к переживаниям и проблемам окружающих, не боящихся личных контактов с ними (установки, способствующие эмпатии), а также способностью устанавливать информационно-энергетический обмен в создающейся атмосфере открытости и задушевности (проникающая способность в эмпатии).

Проникающая способность в эмпатии заметна у личности, отличающейся высоким принятием своего «Я», своих действий, линий поведения, достоинств и недостатков (фактор самопринятия), высокой оценкой возможности контролировать собственную жизнь, быть самопоследовательной (фактор саморуководства), а также характеризующейся высокой верой в свои силы, способности и энергетические возможности (фактор самоуверенности). Кроме того, молодые люди, осознающие свои «сильные» и «слабые» стороны, хорошо понимающие личностные установки, знающие, чего они хотят и

могут достичь в своей жизни (фактор самопонимания), также характеризуются высокой проникающей способностью в эмпатии.

Чувство симпатии к себе, одобрение своих планов и желаний, снисходительное дружеское отношение к себе (фактор самопринятия) и ожидание уважительного отношения других в адрес своего «Я» с симпатией и одобрением (фактор ожидания отношения других) проявляется у человека, характеризующегося установками, способствующими эмпатии. Интересно заметить, что и затронутые факторы самоотношения, и рассматриваемые установки на значимом уровне более выражены у девушек, чем у юношей изучаемой возрастной выборки.

Идентификация, как один из механизмов взаимопонимания, непременное условие успешной эмпатии, отмечается у личности, имеющей высокое самопонимание («если я хорошо себя понимаю, то мне легче будет понять другого, поставив себя на его место, принять его позиции»), высокое саморуководство («мне легче будет представить себя на месте другого человека, понять его, если я буду сдерживать свои негативные эмоции и переживания в адрес своего "Я" и "Я" другого, контролировать свои слова и поступки, обосновывать внутренние действия в адрес собственного "Я"»), высокую уверенность в себе.

2. Отрицательная модальность самоотношения

Отрицательная модальность самоотношения представлена таким его структурно-функциональным компонентом, как самообвинение. Оно сопровождается самокритичностью личности, склонностью к самобичеванию, тревожностью и повышенным вниманием к внутренним переживаниям, главным образом отрицательного характера.

Повышенное самообвинение проявляется у молодых людей, обладающих способностью входить в «эмоциональное поле» с человеком, тем самым, сопереживать ему и соучаствовать (эмоциональный канал эмпатии). Устанавливая эмоциональные контакты с партнерами по общению, такие молодые люди, возможно, тем самым, начинают «скачивать» негативную обременительную информацию, эмоционально раскрываясь и проецируя ее на себя, временами локально осознавая свою несостоятельность при решении исходных проблемных задач. Данный фактор самоотношения отмечается и у студентов, пытающихся выслушать собеседника, интуитивно раскрыть особенности его поведения, основываясь на своем жизненном опыте, имеющейся информации, хранящейся в их подсознании (интуитивный канал эмпатии).

Обобщая вышесказанное, хочется еще раз подчеркнуть значимость способности к эмпатии при установлении и поддержании контактов с собеседником, как личностного, так и индифферентного характера. Базовым психологическим образованием личности, от которого зависит успешность реализации процесса взаимопонимания, в частности эмпатии, как одного из его механизмов (наряду с рефлексией), является эмоционально-ценностное отношение к себе. Интенсивность и модальность его проявляются через ряд способностей к эмпатии («каналов» эмпатии), особенно отчетливо в раннем юношеском возрасте. Стимулируя развитие положительной модальности ряда структурно-функциональных компонентов самоотношения (самоинтереса, саморуководства, самоуверенности, самопонимания, самопринятия), косвенным образом можно развивать способность к эмпатии не только в юношеском, но и в более ранних возрастных периодах, в частности, в подростковом периоде.

*А. А. Азбель, А. Г. Грецов, М. С. Розанова**

РЕАЛИЗАЦИЯ МОЛОДЕЖНОЙ ПОЛИТИКИ КАК УСЛОВИЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЭКСТРЕМИСТСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ

Сейчас очень остро стоит проблема прогрессирования всех видов экстремистского поведения молодежи, включая различные формы выражения нетерпимости к представителям других национальностей. Решение проблемы возможно только в рамках комплексного подхода, учитывающего разработки по данной теме в различных областях науки — психологии, философии, права, политологии. Приходится отмечать, что существующие научно-методические разработки в сфере молодежной политики базируются преимущественно на информационном подходе, что является недостаточным, так как наличие знаний не гарантирует их трансляцию в социальные установки и реальное поведение. В связи с этим, актуальна задача внедрения технологий, направленных на формирование гражданской идентичности, как одного из важнейших компонентов общей эго-идентичности. При несформированности данного компонента ее становление существенно затрудняется или принимает неадекватные, социально опасные формы (негативизм; национальный, религиозный или политический

* *Азбель Анастасия Анатольевна* — канд. психол. наук, ассистент факультета психологии РГПУ им. А. И. Герцена; *Грецов Андрей Геннадьевич* — канд. психол. наук, доцент факультета психологии РГПУ им. А. И. Герцена; *Розанова Мария Сергеевна* — канд. филос. наук, ст. преподаватель Северо-Западной Академии государственной службы при Президенте РФ (e-mail: ma321@yandex.ru)

экстремизм). Поэтому разработка и внедрение технологий формирования гражданской идентичности молодежи с опорой на укрепление национального самосознания представляется перспективным путем первичной профилактики экстремистского поведения в самых разных его формах.

К сожалению, в России тенденции роста экстремистских организаций принимают угрожающий характер, а за Санкт-Петербургом закрепился термин «столицы российского экстремизма и фашизма». По данным, которые приводят независимые источники, в России количество участников таких организаций на сегодняшний день достигает порядка 50 тыс. человек. И большая часть из них — лица в возрасте 16–25 лет. Вот здесь и встает вопрос о проведении полноценной молодежной политики, поскольку именно молодежь оказывается той социальной базой, на которой основывается современный экстремизм[1]. В мировой практике давно признается особая значимость молодежной политики, а ее основные принципы изложены в таких документах, как Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН «Всемирная программа действий, касающаяся молодежи, до 2000 года и на последующие годы» от 13 марта 1996 г., Европейская Хартия об участии молодежи в жизни муниципальных и региональных образований и др.

Государственная молодежная политика осуществляется сегодня в России в рамках Федеральной целевой программы «Молодежь России» (2001–2005), цель которой заключается в развитии правовых и социально-экономических условий для формирования у молодежи гражданской идентичности в условиях становления демократического общества и правового государства, а также условий самореализации личности[2]. Однако до

сих пор не принята Молодежная доктрина России, которая бы представляла собой базовый документ, рассчитанный на долгосрочную перспективу (и представляющий собой систему научно обоснованных концепций на цели, задачи, принципы и основные направления государственной молодежной политики). В частности, в качестве приоритетных задач данной политики следует отметить предоставление возможностей для участия в политическом процессе, нивелировку социальной среды, инициирующей насилие, «разрешение расовых, национальных, культурных и идеологических противоречий, формирование общественного мнения, отвергающего насилие в политической жизни»[3]. Приходится констатировать тот факт, что молодежная политика на сегодняшний день остается «полупризнанным направлением деятельности государства в социальной сфере»[4]. В Санкт-Петербурге была предпринята попытка совершенствования законодательной базы в реализации молодежной политики. Был принят Закон Санкт-Петербурга «О молодежи и молодежной политике Санкт-Петербурга»[5]. В ст. 14 Закона в качестве основных целей установлены содействие социальному, культурному, духовно-нравственному и физическому развитию молодых людей, создание условий для вовлечения молодежи в социально-экономическую и культурную жизнь общества, реализация творческих возможностей молодежи в интересах общества, обеспечение правовых и социальных гарантий в области труда и занятости молодежи и др. Однако основные положения Закона все же носят декларативный характер и не отражают всей сложности социально-экономических и культурных процессов в среде молодежи.

Своеобразным дополнением к Закону можно назвать

Распоряжение губернатора Санкт-Петербурга «О создании Координационного совета по вопросам воспитания гражданственности и патриотизма у подрастающего поколения Санкт-Петербурга»[6]. Создание Координационного совета является важным шагом на пути изменения городской молодежной политики, поскольку к основным задачам Совета относится выработка приоритетных направлений в работе по воспитанию гражданственности и патриотизма у подрастающего поколения, разработка рекомендаций и предложений по совершенствованию организации работы по воспитанию гражданственности и патриотизма у подрастающего поколения города. В целом, реализация данного проекта, делающего акцент на профилактические мероприятия, в полной мере соответствует главным задачам в решении актуальных проблем в среде петербургской молодежи[7].

Ниже приводится предлагаемая нами модель практической реализации программы молодежной политики с целью снижения социальной напряженности, подростковой преступности, уменьшения экстремистских тенденций в среде молодежи, преодоления асоциального поведения молодежи на уровне района Санкт-Петербурга.

Этапы и отчетные материалы

1. **Мероприятия первого этапа** (Аналитическая записка. Выпуск информационно-методического издания):

Разработка информационно-аналитической модели реализации молодежной политики и ее реализация в районах Санкт-Петербурга:

— подготовка информационно-методических изданий для педагогов «Воспитание толерантности у подростков» (включает темы «Моя индивидуальность» (с

раскрытием понятия «идентичность» и ее компонентов), «Моя типичность и уникальность») и «Патриотическое воспитание подростков» (включает темы «Моя Родина», «Моя страна»), «Профилактика наркозависимости в среде молодежи» и их рассылка по образовательным учреждениям;

— разработка программы мероприятий на базе школ района Санкт-Петербурга (рассчитана на 500 подростков возрастной группы 14–17 лет, 30–35 групп);

— разработка технологий психологических тренингов для подростков (включает детальную разработку алгоритма каждой тренинговой процедуры, условий ее проведения, выделение общих принципов подбора этих процедур и конструирование на их основе тренинговых занятий):

— с целью формирования толерантной установки у школьников в межнациональных отношениях и преодоления экстремистских тенденций (способствует повышению уверенности в себе с помощью отработки навыков эмпатического общения, развитию самосознания и толерантности, например, упражнения «Без маски», «Листок на спине», «Да», «Свой среди чужих»). В ходе работы участники получают возможность для осознания того, что такое эмпатия, возможность для открытия индивидуальности и уникальности всех участников тренинга, принятия себя, осознание своей ценности и ценности каждого другого человека;

— с целью активного социально-психологического обучения молодежи осуществлению целеполагания и жизненного планирования, включая методы его достижения, и внедрение на практике в тематических тренингах, развивающих навыки вступления в контакт (например, упражнение «Циферблат»), координацию взаим-

ных действий для достижения общей цели (упражнения «Совместный счет», «Построение круга» и др.), активного слушания, восприятия невербальной информации, социальной наблюдательности (например, упражнение «Встреча взглядами»);

— проведение просветительских мероприятий по профилактике наркозависимости молодежи в школе (в рамках родительских собраний и в педагогических коллективах);

— подбор материалов, разработка мультимедийных презентаций, проведение методических занятий для администраций школ по проблемам в сфере молодежной политики и воспитания в современных условиях на базе районных методических объединений и ППМС-центров;

— подготовка и проведение радио-программ по проблемам воспитания и психологической помощи молодежи с целью привлечь внимание общественности к данной проблеме и способам ее решения в Санкт-Петербурге;

— консультации представителей с органами местного самоуправления по вопросам патриотического воспитания молодежи на территории муниципального образования;

— подготовка и издание 4–5 статей в районных и городских периодических изданиях на тему реализации молодежной политики и профилактики экстремистского поведения в молодежной среде в районе.

2. **Мероприятия второго этапа** (Научный отчет, публикации по тематике работы):

Разработка плана, технологии работы, сценариев и методик проведения досуговых мероприятий для молодежи (14–18 лет) в рамках работы молодежного клуба:

— проведение на его базе мероприятий по формированию социально значимых ценностных ориентаций молодого поколения и повышению уровня социализации молодежи в виде тренингов и ролевых игр, оказание психологической помощи, консультативных услуг подросткам, с целью не допустить их маргинализации и вступления в экстремистские организации, проведение занятий по выработке моделей поведения подростков в экстремальных ситуациях;

— проведение занятий в виде тренингов и ролевых игр для выработки базовых навыков конструктивного общения, включающих в себя знакомство участников и сплочение группы, формирование взаимного доверия (упражнения «Имя--движение», «Представления с перекидыванием предмета» и др.), отработка навыков командной работы (упражнения «Перетягивание каната», «Дракон ловит свой хвост» и др.). Каждое занятие выстраивается по схеме:

1) знакомство, приветствие, самоотчет;
2) эмоциональный настрой, осознание себя «здесь и теперь», сплочение группы;
3) беседа по теме занятия;
4) упражнения на овладение навыкам и обсуждение;
5) обратная личностная связь;
6) задания для самостоятельной работы.

— проведение занятий с использованием установки на применение полученных навыков в повседневной жизни (упражнения «Итоги», «Это здорово» и др.);

— разработка Интернет-сайта с публикацией на нем материалов о проведении мероприятий по молодежной политике в районе.

[1] См.: Молодежный экстремизм. СПб., 1996; Феномен экстремизма. СПб., 2000.

[2] Постановление Правительства РФ «О федеральной целевой программе “Молодежь России” (2001–2005 годы)» от 27 декабря 2000 г. // СЗ РФ. 2001. № 2. Ст. 172.

[3] *Пиджаков А. Ю.* Правовые механизмы борьбы с политическим терроризмом и экстремизмом: докт. дис. СПб.

[4] См.: *Кочетков А. В.* Становление и развитие законодательства о государственной молодежной политике в Российской Федерации //Власть. Политика. Право. Вып. VI. СПб., 2002.

[5] Закон Санкт-Петербурга от 17 марта 1998 г. № 28–6 «О молодежи и молодежной политике Санкт-Петербурга» (с изменениями от 16 февраля 2004 г.) // Вестник Законодательного Собрания Санкт-Петербурга, 29 апреля 2004 г. № 4. С. 16.

[6] Распоряжение губернатора Санкт-Петербурга от 21 января 2000 г. N 59-р «О создании Координационного совета по вопросам воспитания гражданственности и патриотизма у подрастающего поколения Санкт-Петербурга» (с изменениями от 2 апреля 2001 г., 8 февраля 2002 г., 12 мая 2004 г.)// Вестник Администрации Санкт-Петербурга, 25 февраля 2000 г., № 2.

[7] *Лихачев Д. С.* Заметки о наблюдении. М., 1991.

*Н. В. Жукова**

ПОДГОТОВКА К СОЦИАЛЬНОМУ ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ — ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА ОБРАЗОВАНИЯ

Одной из краеугольных проблем гуманитарного знания является взаимосвязь личности и общества, а также личности в контексте ближайшего социального окружения. Взаимодействие между людьми возникло из суровой необходимости выживания — уже на самых ранних этапах развития человечества люди были вынуждены сотрудничать и сообща создавать условия своей жизни. Но и в современном мире, когда возросла ответственность человека за то, что происходит на всей планете, без объединения усилий и конструктивного взаимодействия человечество оказывается под угрозой. Еще А. Д. Сахаров в своей «Нобелевской лекции» выразил тревогу по поводу таких проблем, как «бешеный, безумный темп жизни и ее изменений, <...> рост числа нервных и психических заболеваний, <...> разрушение семьи, упадок морально-этических устоев общества и ослабление чувства цели и осмысленности жизни»[1]. Роль образовательной системы в таком обществе все возрастает.

Попытаемся осознать проблему подготовки к социальному взаимодействию в образовании, коснувшись размышлений великих мыслителей прошлого, обозначив вызовы современности и наметив возможные пути их преодоления в будущем.

История постановки проблемы взаимодействия между людьми уходит вглубь времен. Впервые интерес к человеку, его взаимоотношениям с миром, в частности, с другими людьми, пробуждается в эпоху античности. Одним из первых греческих философов, искавшим сущность человеческой природы и создавшим уникальный метод учебного диалога, был Сократ. Сократическая беседа — способ открытия знания в другом человеке — остается актуальной и сегодня, особенно в совместной учебной деятельности и научных дискуссиях. Можно перечислить ее этапы: 1 — сомнение, 2 — ирония, 3 — майевтика, 4 — индукция, 5 — дефиниция.

Платон понимал государство как результат исторического опыта совместного выживания людей и настаи-

* *Жукова Наталия Владимировна* — студентка психолого-педагогического факультета РГПУ им. А. И. Герцена (e-mail: nata.spb.psi@mail.ru)

вал на общественном воспитании детей. Аристотель исследовал совместную деятельность животных и людей (человек — политическое животное), описывал принципы совместной жизни и утверждал, что человек в большей степени общественное животное, но не по уровню организации совместной деятельности, а по этическим критериям. Великого философа интересовала высокая нравственная ценность дружбы, ее количественные и качественные параметры. Аристотель предложил классификацию различных видов дружбы[2].

В эпоху Возрождения осуществляется возвращение к проблемам человека (теоцентризм, характерный для Средневековья, сменяется антропоцентризмом).

В философии Нового времени можно назвать такие имена, как Гоббс, Локк, Гельвеций, Руссо, Гегель, именно эти ученые занимались проблемами взаимодействия между людьми[3].

В XIX и XX вв. происходит бурный рост интереса, количества подходов, теорий к пониманию природы человека и о сущности взаимодействия между людьми в различных науках — социологии, политологии, психологии. Данные взгляды весьма разнообразны, непохожи, противоречат друг другу. В целом в современной научной картине мира нет единства в понимании проблемы совместной деятельности.

Рассмотрим, почему эта тема важна и актуальна, а также какова роль образовательной среды в развитии навыков сотрудничества. В настоящее время человек становится объектом различного рода воздействий как в образовательной, так и в информационной среде (особенно СМИ) и перестает быть субъектом глубокого межличностного общения и совместного труда. Все чаще можно наблюдать аутистические черты современного общества. Происходит замена живого общения виртуальной реальностью. Человек перестает действовать осмысленно, теряет свое «Я» и начинает жить, автоматически реагируя на те или иные воздействия среды. При этом сохраняется иллюзия того, что человек сам управляет своей жизнью. Однако, чувствуя в глубине души свою зависимость и несвободу, человек обращается к культу индивидуализма, чтобы оградить себя от влияния эмоционально насыщенного контакта с другими людьми. Общение сводится к формальным, поверхностным разговорам. Только тот человек, который осознает внешнее влияние, умеет избирательно принимать одно и отгораживаться, защищаться от другого, осознает свое «Я» (по девизу Сократа «Познай самого себя»). Такой человек не боится глубокого общения с другими людьми, поскольку стремится к обогащению своей личности и личности другого. Изолированный психологически от других людей человек не чувствует своей ответственности перед ними. Отсюда возникают проблемы в личной жизни (а в широком контексте — кризис семьи как социального института), становится низкокачественным освоение и осуществление своих профессиональных функций. В целом общество становится разобщенным, отдельные социальные группы враждуют друг с другом (как индивид отстаивает свою независимость и агрессивно реагирует на окружающих, так и социальные группы борются за эмансипацию своего существования).

Где можно искать выход из создавшегося положения? Как добиться того, чтобы люди были готовы к открытому диалогу? Разумеется, необходимо развивать умение сотрудничества с другими людьми с детства. К сожалению, в настоящее время семья как малая со-

циальная система не способна решить эту задачу, так как сама находится в глубоком кризисе и родители зачастую некомпетентны в вопросах воспитания, поэтому эту сложнейшую проблему должны решать общественные институты, в частности система образования. Необходимо внедрять в систему образования те принципы и технологии, которые способствовали бы развитию важнейших навыков взаимодействия между людьми. Сейчас в нашей стране происходит активное реформирование системы образования. В рамках преобразований проходят различные педагогические эксперименты, осуществляется поиск новых путей, изучается зарубежный опыт.

Среди прочего можно отметить, на наш взгляд, интересные принципы глобального образования. Данный подход делает акцент на формировании мышления, способного охватить мир в целостности его взаимосвязанных частей и направленного на решение глобальных проблем человечества.

Основополагающие моменты этой системы следующие:

1) осознание многозначности (плюрализма) позиций и точек зрения при изучении нового и сложного вопроса;

2) осознание не только ближайших, но и отдаленных последствий принимаемых решений;

3) формирование установки на расширение контактов между людьми, на диалог и сотрудничество;

4) осознание принципа ненасилия в отношении других людей, без которого нельзя наладить сколько-нибудь эффективного сотрудничества в решении глобальных проблем[4].

Таким образом, в рамках данной парадигмы образование должно приобрести глобальную направленность,

а основой его в современном обществе является принцип полисубъектного диалога.

Каким же образом можно развивать умение действовать совместно в повседневном образовательном процессе? Во-первых, необходимо ставить перед учащимися такие задачи, которые им не решить поодиночке, причем успех каждого должен зависеть от общего результата. Во-вторых, нужны специальные занятия по развитию коммуникативных навыков учеников.

Итак, одной из главных задач образования должно стать развитие у подрастающего поколения духовных, культурных и нравственных ценностей в их национальном и общечеловеческом понимании, владение навыками взаимодействия. Идея взаимопонимания, взаимоуважения и сотрудничества участников образовательного процесса означает демократизацию учебно-воспитательного и управленческого процессов, а следовательно, и демократизацию на уровне всего общества.

---

[1] *Сахаров А. Д.* Мир, прогресс, права человека. Л., 1990. С. 51–52.

[2] *Зеленкова И. Л., Беляева Е. В.* Этика. Минск, 2000. С. 23.

[3] *Андреева Г. М.* Социальная психология. М., 2001. С. 28.

[4] *Иванова С. П.* Психология полисубъектного взаимодействия в социально-педагогической среде. Псков, 2000.

*Н. А. Иващенко**

РАЦИОНАЛЬНО-ЭМОЦИОНАЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ТЕКСТОВ СМИ

По своим функциям все виды массовой информации ориентированы на интеллектуальное и эмоциональное воздействие на реципиента. Считается, что в сугубо информационных жанрах средств массовой информации, таких как хроника, заметка, сообщение, присутствует только «чистая» информация, не содержащая какой бы то ни было оценки излагаемых фактов. Оценка описываемых явлений, событий — прерогатива аналитических и художественных жанров, где она не только допускается, но и ожидается. Однако, по мнению исследователя В. Г. Костомарова, газетный язык — это объединение экспрессии и стандарта, составляющих единый конструктивный принцип. Газетный язык характеризуется постоянно меняющимся их соотношением. Жанры же различаются между собой степенью преобладания того или иного компонента, их чередованием и контрастированием. Если же рассматривать не только текст в его целостности, но и отдельно слова, то любое, даже внешне нейтральное слово всегда несет в себе какую-либо эмоциональную нагрузку, некое отношение, оценку. Эмоциональная нагрузка слова — это проявление отношения к тому, что называет слово, с которым человек имеет дело. Она включает в себя и модальность отношения, и степень его выраженности.

* *Иващенко Наталья Александровна* — соискатель кафедры современной периодической печати факультета журналистики СПбГУ (e-mail: ivaschenko_n@mail.ru)

Слово приводит в движение разнообразные психические процессы, неразрывно объединяя рациональное и аффективное. Впрочем, по мнению психолога-исследователя С. Л. Рубинштейна, сами эмоциональные процессы являются объединением эмоционального и интеллектуального, также как и познавательные процессы объединяют интеллектуальное и эмоциональное.

Согласно В. К. Вилюнасу, многие слова человек не столько знает, сколько чувствует. Это касается даже не только известных и часто употребляемых слов из родного языка, но и заимствованных слов и словосочетаний, сложных абстрактных понятий, профессионализмов. Переживания, связанные с конкретным словом, определяются как индивидуальным опытом воспринимающего человека, его актуальным состоянием, так и культуральной и социальной детерминацией.

Восприятие предметов, явлений и событий окружающего мира происходит не только в их физических характеристиках, но и в их значениях. Значение слова служит суммарным результатом когнитивных действий индивидуума и общества. И, как достояние индивидуума, значение сводимо к тому или иному исходному, первоначальному чувственному образу объекта. Такое сведение нормально и закономерно и происходит благодаря особенностям человеческой психики, расчленяющей образ объекта на элементарные, более приемлемые и понятные для себя части. И именно в таком виде они и включаются в уже имеющуюся у индивидуума картину мира. Новая поступающая информация приводит в движение уже «записанный» в памяти прошлый опыт, активизирует его и, так или иначе, воздействует на уже сложившуюся концептуальную систему. Причем в сознании каждого человека слово связано со своей индивидуаль-

ной системой значений, детерминированной перцептивной, когнитивной и эмоциональной сторонами опыта. Значение слова в результате характеризуется особенностями выводимых из него знаний и эмоционально-оценочных переживаний.

Л. С. Выготский указывал на неконстантность, динамичность значения слова. А поскольку возможно его изменение, то изменяется и отношение мысли к слову. В этой связи необходимо упомянуть о том, что речь никогда не идентична мысли, как в структурном, так и в содержательном плане. Облекая свою мысль в слова или трансформируя внутреннюю речь во внешнюю, человек производит сложную творческую работу по подбору необходимых лексических, идиоматических, стилистических и других структур. В соответствии с первоначальным образом объекта перебираются потенциально подходящие слова с их тонкими оттенками значений и выбираются наиболее соответствующие смыслу и цели по аффективным, рациональным и многим другим параметрам. Этот процесс происходит с разной степенью осознанности, автоматизированности; это может быть быстрый и свернутый процесс, а может быть длительный энергоемкий (в силу большого количества степеней свободы) подбор единственно подходящего слова, так называемые «муки творчества», описанные В. Маяковским так: «Изводишь единого слова ради тысячи тонн словесной руды».

Здесь встает проблема понимания автора реципиентом, читателем. Успешное и адекватное понимание находится в прямой пропорциональной зависимости от схожести индивидуальных значений слов, с которыми они имеют дело, их чувственных образов, когнитивных стилей автора и реципиента, их тезаурусов, ассоциаций, ин-

дивидуального и общественного опыта. Разумеется, полное их совпадение невозможно, однако наиболее значимо совпадение именно центральных, ядерных структур их лексиконов. За языковыми оболочками слов должны стоять общие когнитивные структуры. При соблюдении этих условий возможно в той или иной мере успешное общение и адекватное понимание.

Воспринимая информацию о внешнем мире, в том числе и через средства массовой информации, человек воспроизводит в своем сознании только образ этого мира (его соответствие реальности может сильно варьироваться). Поскольку, в силу своей значимости для реципиента, объект воспринимается пристрастно, то и в образе объект отображается пристрастно. В объекте выделяются признаки, наиболее значимые для полноценного функционирования индивида.

Таким образом, мы видим, что процесс вербализации, внешнего выражения мысли, ее восприятие и понимание другим человеком — это сложный многоступенчатый процесс, при котором, тем не менее, не может быть полной идентичности первоначальной мысли автора и возникшей в результате его произведения мысли реципиента.

Исходя из сказанного, отметим важность антиципации автором рационального и эмоционального понимания и влияния его текста на реципиента. От этого зависит выполнение средствами массовой информации их непосредственных функций. Как же этого достигнуть?

По мнению А. А. Леонтьева, коммуникатор (в нашем случае журналист) должен уметь представить себе смысловое поле реципиента (или, усреднено, всей аудитории, к которой он обращается) до своего обращения и после него, уже измененное его влиянием, и, соответ-

ственно, иметь представление о тех изменениях в этом поле, которые он собирается произвести, их характер и направление. Отсюда вытекает необходимость иметь представление об «оптимальном соотношении смыслового поля и соответствующих ему значений, о правилах оптимального (с точки зрения легкости и адекватности декодирования реципиентом) перевода системы смыслов в организованную последовательность значений»[1]. На основе этих знаний и представлений «говорящий кодирует желаемые изменения в смысловом поле реципиента в виде языкового (речевого) сообщения, а реципиент, воспринимая это сообщение, декодирует его и «извлекает» из него скрытую за внешним планом (планом значений) глубинную информацию, обусловливающую реальное или потенциальное изменение его деятельности»[2]. Профессионализм журналиста в данном случае будет зависеть от его способности выбрать оптимальную и наиболее результативную форму выражения своих мыслей и чувств, чтобы сделать это максимально точно и с минимальными смысловыми потерями.

При личном общении в разговорном языке, когда общающихся объединяет знание друг друга и общий контекст ситуации, это сделать проще. В случае пространственно-временного разделения автора и реципиента, а тем более, когда в качестве реципиента выступает массовая аудитория, возрастает роль и значение профессионализма коммуникатора.

---

[1] Психолингвистические проблемы массовой коммуникации / Под ред. А. А. Леонтьева, М, 1974. С. 39.

[2] Там же. С. 39–40.

*Л. Г. Анисимова**

ГЕНДЕРНАЯ СИММЕТРИЯ И АСИММЕТРИЯ В СИСТЕМЕ PR-ТЕКСТА: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Проблема гендерной симметрии и асимметрии в системе PR-текста актуальна и малоизучена как в научном, так и в практическом плане. Гендерная симметрия/асимметрия PR-текста подразумевает систему взаимодействия «базисного субъекта» — адресанта — адресата в пространстве текста и за его пределами. От гендерной симметричности этих компонентов и зависит эффективность восприятия PR-текста адресатом, эффективность воздействия текста на психологию массы и конкретного индивида.

Суть герменевтического подхода — понимание PR-текста в его гендерно симметричном/асимметричном контексте. Главное в подходе — совмещение реального контекста адресата с контекстом базисного субъекта, нахождение их в так называемом герменевтическом круге: «из отдельных слов и их связей необходимо понимать целое произведение, в то время как полное понимание части уже предполагает понимание целого. Этот круг повторяется в отношении отдельного произведения к духовному миру его создателя и вновь возвращается в отношении единичного произведения»[1].

---

* *Анисимова Людмила Геннадьевна* — канд. филол. наук, ст. преподаватель кафедры истории и теории журналистики Ставропольского государственного университета (e-mail: absolutfreedom@mail.ru)

PR-текст, с одной стороны, нейтральная гендерная структура, поскольку адресант отражает массовую точку зрения, выражает массовую психологию, а адресат — обобщенный образ, образующими единицами сознания которого являются относительно устойчивые представления об отношении человека к основным сферам жизни — к миру, другим людям, самому себе. С другой стороны, PR-текст ярко высвечивает все гендерные концепты современного общества, зафиксированные в «базисном субъекте» PR-текста и переданные сквозь призму адресанта, его гендерлекта.

Журналистский и рекламный текст в гендерном аспекте более унифицирован: стереотипы обозначены либо в заголовочном комплексе журналистского произведения, либо ярко выражены в тексте в виде архетипов и мифологем; в рекламном тексте — гендер центральное смысло- и структурообразующее звено. Отметим, что исследовательская практика в области теории рекламы сосредоточена в основном на проблеме реализации гендерных стереотипов, описании гендерных технологий (М. В. Томская, И. В. Грошев, Е. А. Песоцкий и др.). PR-текст с этих позиций не рассматривался.

Традиционно под текстом понимается «произведение речетворческого процесса, обладающее завершенностью, объективированное в виде письменного документа, литературно обработанное в соответствии с этим типом документа, произведение, состоящее из названия (заголовка) и ряда единиц (сверхфразовых единств), объединенных разными типами лексической, грамматической, логической, стилистической связи, имеющее определенную целенаправленность и прагматическую установку»[2]. В отечественном PR-ведении нет единого определения PR-текста. Одни исследователи максимально обобщают это понятие — «это те тексты, которые используются в реализации ПР-программ и вообще в целях паблик рилейшнз»[3], другие определяют рекламность основной отличительной чертой PR-текста — «PR-текст отличается от журналистского текста тем, что в нем отражены интересы клиента и общественности. Журналист стремится к объективности, пиар-мен продвигает и защищает интересы организации»[4], третьи, напротив, утверждают, что текст ПР, в отличие от рекламного в большей степени похож на обычную речь, можно сказать, в нем отсутствует (хорошо маскируется) «рекламность»[5]. Наиболее системным является определение А. Д. Кривоносова: «PR-текст, будучи опосредованным через СМИ и направленным массовидному адресату, наделяется функциями текстов массовой коммуникации и выступает как разновидность текстов массовой коммуникации... PR-текст в идеале должен опосредоваться бесплатно»[6], и утверждение Г. Г. Почепцова: «Тексты ПР не отличаются от других новостных сообщений, в то же время рекламные тексты отличны, поэтому они попадают на платные страницы газет, а тексты ПР — на бесплатные»[7]

Отсутствие единого понимания PR-текста, на наш взгляд, обусловливается различными подходами к платности и бесплатности PR-материалов, которую более корректно можно обозначить как декларируемая и недекларируемая платность. Критерий бесплатности в системе рыночных отношений, в процессе глобализации и интеграции современных СМИ является устаревшим и необъективным. Платность материалов регулируется и определяется типом PR-коммуникаций: 1) манипулятивные коммуникации, направленные на убеждение, внушение и достижение одностороннего выигры-

па — декларируемо платные материалы; 2) информирование, не ставящее цели запланированного воздействия — декларируемо и недекларируемо платные материалы в равной степени; 3) коммуникации с целью достижения взаимопонимания и взаимодействия «базисного субъекта» и аудитории — только недекларируемо платные материалы.

Исходя из такого подхода к платности и «неплатности» материалов, классифицированных по типу коммуникативного акта, можно дать три определения PR-текста: PR-текст — это знаково-символическая система, содержащая определенные установки (повествовательные коды) и стереотипы, существующие в сознании аудитории и запечатленные в образе базисного субъекта в виде символов, мифологем и архетипов (манипулятивные коммуникации); PR-текст — это информационная система, порожденная, с одной стороны, источником и шифровщиком знаков («базисным субъектом» или адресантом), а с другой стороны — приемником (адресатом) и дешифровщиком знаков (информирование); PR-текст — это результат познавательно-созидательной деятельности, несущей определенную информацию и запечатлевающей субъективно-психологические особенности адресанта-«базисного субъекта»-адресата (коммуникации с целью достижения взаимопонимания).

При планировании речевого воздействия во всех типах PR-коммуникации адресант ориентируется на некоторые базисные характеристики обобщенного адресата, которые позволяют построить его образ, а также на возможные реакции, контраргументы, установки и личностные качества адресата. Во всех случаях адресат декодирует текст.

Согласно взглядам Р. Барта, придававшего особое

значение коммуникативной функции текстов, смысл текста закодирован, как правило, пятью способами: «кодом повествовательных действий; семантическим кодом; кодом культуры; герменевтическим кодом; символическим кодом»[8]. Декодирование текста в процессе манипулятивной коммуникации опирается на код повествовательных действий и символический код, в процессе информирования — на семантический код. Декодирование коммуникаций, цель которых достижение взаимопонимания и взаимодействия «базисного субъекта» и аудитории, опирается на код культуры и герменевтический код. В результате PR-текст становится спроецированным не на деструкцию социальных процессов (что наблюдаем в первых двух вариантах), а на конструирование гармоничных отношений базисного субъекта и целевой аудитории.

Структура гендерно симметричной/асимметричной системы PR-текста содержит следующие уровни:

1) функциональный — гендерные стереотипы, на основе которых строятся представления о межличностных и межгрупповых коммуникациях современного общества;

2) тематический — гендерные различия по личностным характеристикам и предпочтениям, по социальному поведению и восприятию явлений окружающей действительности.

Гендерно симметричный текст, в котором совпадают функциональный и тематический уровни, соответствует «горизонту ожидания» целевой аудитории, дает односторонний взгляд, не раскрывает субъективно-психологических особенностей базисного субъекта. В результате текст не востребован аудиторией, не конфликтен и не вызывает резонанса в обществе.

Гендерно асимметричный текст неточный, но насыщенный и неоднородный в информационном плане, провоцирует интерес к базисному субъекту PR-материала, актуализирует его субъективно-психологические характеристики в сознании целевой аудитории, закрепляет индивидуальный, персонифицированный образ базисного субъекта.

[1] *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX веков: Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 276.

[2] *Гальперин И. Р.* Текст как объект лингвистического анализа. М., 2005. С. 18.

[3] *Пономарев С. В.* Вербальные коммуникации в системе PR: Дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук. М., 2001. С. 161.

[4] *Емельянов С. М.* Теория и практика связей с общественностью. Вводный курс. СПб., 2005. С. 239.

[5] Реклама и связи с общественностью: теория и практика профессионального творчества / Под ред. М. А. Шишкиной. Ч. 1 СПб., 1991. С. 113.

[6] *Кривоносов А. Д.* PR-текст в системе публичных коммуникаций. СПб., 2002. С. 85.

[7] *Почепцов Г. Г.* Коммуникативные технологии XX века. М., 1999. С. 38.

[8] *Барт Р.* Мифология. М., 1996. С. 23.

*В. В. Ким**

ВЕРА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ГРАНИЦЫ ТЕРПИМОСТИ И ФАНАТИЗМА

Проблема сочетания веротерпимости и фанатизма очень актуальна в современном обществе. Философы давно отмечают необходимость осмысления феномена веры, являющегося одним из оснований фанатизма в сознании человека. Под верой мы будем понимать особое состояние сознания, субъективную убежденность в чем-либо, которая направляет сознание человека особым образом. Злободневность проблемы состоит в том, что религиозный фанатизм перестал быть только делом церкви, зачастую он соединяется с политическими, национальными и другими аспектами, что приводит к постоянному воспроизведению фанатизма в обществе.

* *Ким Виктория Валентиновна* — канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры философии Комсомольский-на-Амуре государственный педагогический университет (e-mail: vkv-viktory@mail.ru)

Вера в определенном смысле является фундаментальной основой человеческого бытия, как особое состояние сознания она присуща каждому представителю рода homo sapiens. Вера обеспечивает цельность нашего внутреннего мира, это человеческая потребность, базисная установка, укореняющая homo sapiens в мире и жизни; в исследованиях феномен веры представлен как вера во что-то (Бога, человека, будущее и т. д.), и в результате она всегда направлена на объект. Предмет веры иногда может приобретать для человека такую реальность, что под его влиянием изменяется вся жизнь, несмотря на то, что сам предмет, его определенные черты могут ускользать от познания. Человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как самое главное в своей жизни. Он может не давать себе отчет о наличии в душе веры, считать себя человеком неверующим, но при этом в его сознании есть нечто, что определяет всю его жизнь, все его поступки. Это *неосознаваемое основание человеческой деятельности* можно назвать верой.

Вера не обязательно должна быть религиозной (И.Кант выделял прагматическую, доктринальную и моральную веру, рассуждая о мнении, убеждениях и вере в «Критике чистого разума»). Выделяют также фи-

лософскую и когнитивную веру. Многообразие феномена веры, его способность проникать во все сферы жизнедеятельности человека, его уникальность как фактора сознания свидетельствует о том, что вера как особое состояние сознания наличествует у каждого человека.

На протяжении истории человечества вера в кого-то (или во что-то) служила признаком, по которому дифференцировались люди: на верующих и атеистов, истинноверующих и неистинноверующих, не говоря о конфессиональном делении в христианстве на православных, католиков и протестантов, мировом религиозном делении на христиан, буддистов, мусульман. Это деление означало для индивида гарантию принадлежности к определенной группе, защиту и покровительство. Существующие трактовки веры в исследовании религии свидетельствуют, что у верующего в определенный момент появляется в сознании идея: кто не за меня, тот против меня. Об этом писали еще просветители, Л. Фейербах и другие. Принадлежность к вере была также индикатором для деления на «своих» и «чужих». «Чужие» становились объектом презрительного отношения и преследования. Именно в этой ситуации верующий (и атеист действовал также) проявлял нетерпимость к оппонентам, инакомыслящим, которая вырождалась в фанатизм в сознании человека. Вместе с тем это невозможно при наличии «настоящей веры» у человека.

«Вера как таковая», на наш взгляд, есть расширение и обогащение внутренней жизни субъекта, она свойственна людям с высокой духовной организацией. Эта вера *освобождает* человеческое сознание, приводит его к вершине бытия. «Вера как таковая» отличается от иных видов веры именно своим отношением к проблеме свободы. Рождение веры в душе — это необходимое

условие, делающее свободу человека возможной. Свобода, появляющаяся в душе с помощью веры, способствует творческому развитию личности. Настоящее творчество всегда свободно от авторитетов, вера здесь играет роль центра личности, собирающего воедино все устремления души и объективирующего их. Г. Гегель, например, неразрывно связывал веру и свободу, описывая свободу как «внутреннюю определенность веры»[1]. Возможно, вера дает такую безграничность и абсолютность сознанию, что оно ощущает себя свободным и счастливым. Настоящий носитель веры, погруженный в нее всем сердцем и, что еще важнее, умом, живет в ином мире, который создает своим сознанием силой веры.

Важнейшим признаком «веры как таковой» является терпимость. Верующий человек хорошо осознает, что на свете существует множество точек зрения, особенно в вопросах веры, что каждый человек имеет право высказывать и отстаивать ту или иную позицию. Этот человек не будет настаивать на силовом распространении своей веры, так как он понимает, что «вера как таковая» может прийти к человеку только по внутреннему побуждению, а отнюдь не по внешнему приказу. Свобода, к которой приводит вера человека, помогает ему осознать равенство всех истин веры. Внутренняя свобода духа, достигающая необозримых высот, в какой-то мере дает преимущество верующему, потому что он психологически защищен и невозмутим. Эта невозмутимость сознания и духовная стойкость позволяют человеку быть терпимым. Именно в силу того, что носителю «веры как таковой» свойственны терпимость, уважение иных вер (мнений) и свобода духа, именно поэтому данная форма веры не может привести человека к фанатизму.

Противоположным вектором «вере как таковой»

можно назвать *фанатичную* веру. Она отличается стремлением к крайностям, к насилию как способу решения возникающих противоречий. Эта вера поглощает все человеческое сознание, заставляет действовать «во имя торжества» веры. Любой инакомыслящий вызывает неприязнь и настойчивое стремление обратить его в свою веру. Факт иной веры не укладывается в сознании фанатично верующего, он не признает множественности интерпретаций и убежден, что на свете возможно существование только одной его веры. Если такой человек встречает противодействие, то он впадает в исступление, хочет любой ценой доказать свою правоту. Фанатично верующий отличается своим неумением слушать собеседника, любое его высказывание он будет трактовать в свою пользу; аргументы, могущие поколебать его веру, будут проскальзывать мимо его сознания. Если каким-нибудь образом он сможет убедить оппонента, то эта победа еще больше укрепит его в своей вере и в необходимости «нести слово людям». Чем яростнее сопротивление, тем сильнее его уверенность в том, что он нужен обществу, что миссия фанатично верующего человека — обращать всех хоть «огнем и мечом».

Фанатичная вера не совместима со свободой, ведь любое отступление от предмета веры называется ересью и, соответственно, карается. Е. Н. Тарновский писал, что «свобода совести в энцикликах Григория XVI (1832) и Пия IX (1864) называется не иначе, как deliramentum (бред или безумие). И такая точка зрения совершенно естественна для тех, кто убежден, что обладает абсолютной истиной, годной для всех времен и народов, такой верой, в которую необходимо обратить всех людей для их спасения, хотя бы и путем насилия»[2]. Терпимость фанатику чужда, для него это проявление слабо-

сти, он жаждет глубочайшей уверенности, которая возможна только при полной самоотдаче.

Постижение «истины» является необходимым атрибутом веры, стоит в самом центре ее существования и направляет сознание верующих в ту или иную сторону. Однако есть закономерность — каждый верующий считает, что его вера самая истинная. Монополия на «истину», присущая практически всем религиям (а значит и вере), может привести к фанатизму. «Фанатизм истины, который становится неистинным... Энтузиазм истинности, — писал К. Ясперс, — готов на любую опасность ради истины. Однако этот импульс редко остается чистым. С волей к истине соединяется чувство превосходства и власти, вскоре возникает стремление к борьбе, разрушению, мучительству. Ненависть пользуется видимостью истинности как средством»[3].

Носители веры не могут быть беспристрастными и терпимыми, существование веры в сознании тесно связано с мнением (иллюзией), будто ее дело есть дело Бога (истины). Каждый носитель веры утверждает свою истину веры и сталкивается с другим носителем столь же «истинной», «правильной» веры. Каждый себя с гордостью называет истинноверующим, а другого неистинноверующим, считая, что истина ускользнула от него. При спокойном течении событий эти характеристики не вызывают разрушительных последствий. «Истина» для фанатика абсолютна и однозначна, с ней ничто не может сравниться и именно она обеспечивает устойчивость фанатичного сознания. В этом, видимо, суть стремления фанатичной веры к истине. Безраздельное и безоговорочное стремление к владению истиной, характерное для верующих, может быть направлено в опасное русло.

Веротерпимость ставилась и ставится сегодня под во-

прос, а вера фанатика является наилучшим оправданием для осуществления насилия в современном мире. Религиозными лозунгами фанатики прикрывают собственные интересы в международной сфере, решают (зачастую корыстно) политические, экономические и иные проблемы. Сегодня, как правило, фанатизм связывают с исламскими экстремистами, но не только они поставляют фанатиков в общество, фанатизм веры находит благодатную среду и в других «относительно спокойных» регионах, что делает таким важным осмысление феномена веротерпимости.

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 377.
[2] *Тарновский Е. Н.* Четыре свободы. СПб., 1995. С. 108–109.
[3] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 493.

*А. И. Иваненко**

ИНТИФАДА КЛИШИ-СУ-БУА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Распространено представление, что история и философия слабо связаны между собой, поскольку философия исследует высшие вневременные материи, в то время как история обращена к низменному потоку становления. Однако обращение к такой дисциплине, как история философии, демонстрирует внутреннюю взаимосвязь исторических событий и философии. Их влияние амбивалентно, но поскольку, по общему мнению, философия сегодня находится в кризисе, актуально проследить влияние истории на философию. Существует два ярких примера: походы Александра Македонского, повлиявшие на формирование философии эллинизма, и Студенческий бунт в Париже 1968 г., служащий началом отсчета постструктурализма — одного из новых направлений в философии.

Студенческий бунт 1968 г. совсем недавно оказался в тени нового исторического события — Интифады Клиши-Су-Буа (28 октября — 15 ноября 2005 г.). Есть все основания полагать, что это событие также может иметь значение для философии, поскольку на протяжении всей второй половины XX в. Франция была центром и авангардом философской мысли. Несмотря на то, что Америка является сверхдержавой № 1, именно французская философия завоевала США, а не наоборот, хотя в англоязычном мире широкое распространение имеет аналитическая традиция — современное выражение прагматико-позитивистской парадигмы XIX в. При этом следует отметить, что французская философская мысль носила ярко выраженный социальный характер. Однако это не уберегло Францию от социального взрыва. Напротив, можно сказать, что сама практика продемонстрировала исчерпанность французской философии и обнаружила новое противоречие постиндустриального общества.

Необходимо кратко напомнить, о чем идет речь. Гибель двух подростков североафриканского происхождения в трансформаторной будке в восточном пригороде Парижа Клиши-Су-Буа послужила искрой, которая

* *Иваненко Алексей Игоревич* — канд. филос. наук, доцент кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного технологического университета растительных полимеров (e-mail: iwanenkoalexy@hotmail.com)

взорвала всю Францию. Массовые беспорядки охватили всю страну. Погромщики в надвинутых на глаза капюшонах поджигали автомобили, били витрины магазинов, устраивали стычки с полицией. Так продолжалось около трех недель. Бунт был относительно бескровным (единственной жертвой погромщиков оказался избитый до смерти пенсионер Жан-Жак ле Шенадек), однако он поражал своей массовостью и тем, что подобное свершилось во Франции — авангарде мировой цивилизации.

Средства массовой информации неверно обозначили причину этого события, назвав случившееся иммигрантским бунтом (газета «Коммерсантъ»). Отчасти такое понимание озвучил министр внутренних дел Франции Николя Саркози, призвав депортировать погромщиков на историческую родину. При этом все аналитики подчеркивали, что массы погромщиков были французами, хотя и африканского происхождения. Этот конфликт можно охарактеризовать не как нашествие иммигрантов, а как гражданское противостояние, как бескровную гражданскую войну. Восставшие не имели отчетливых требований, ими двигала ненависть, выплеснувшаяся на автомобили, трансформаторные будки и детские сады. Это было преступно, но масштабы всплеска подобной преступности маркируют его как социальное. Социальное явление подобного рода в передовой развитой стране делает его предметом философской рефлексии.

Интифада Клиши-Су-Буа представляла собой самый настоящий бунт. Однако он не был вызван бедностью или какой-либо формой дискриминации. Франция достаточно богатая страна, чтобы обеспечить необходимым даже малоимущих. Кроме того, в качестве предупреждения беспорядков французские власти запретили продавать подросткам канистры с бензином, что демонстрирует наличие денег у бунтовщиков не только на еду, но и на оружие. Неоднократно подчеркивалось, что погромщики являются жителями многоэтажных домов с окраин, т. е. они обеспечены жильем. Во Франции крупная многомиллионная мусульманская община, однако ее духовные лидеры сразу и без колебаний осудили массовые беспорядки, поэтому конфликт не может быть вызван религиозной враждой. Франция является веротерпимой и одной из наиболее свободных стран мира.

Постиндустриальное общество формирует идеал яппи (yuppie — *y*oung *u*rban *p*rofessional) — молодого профессионала, на культивацию которого уходит много сил и времени. Яппи не может вырасти в многодетной семье, поскольку число детей обратно пропорционально количеству денег, которые тратят на них родители. Но наличие одного ребенка в семье приводит к сокращению численности населения. Сокращение рождаемости приводит к увеличению пенсионеров — старого населения, находящегося на иждивении у государства. Расходы увеличиваются, а экономика от этого буксует. Казалось бы, есть выход — поощрение рождаемости, но ведь проблема не в соотношении этнических общин. Усложняясь, цивилизация выбраковывает все больше людей в категорию лишних. Каждый шаг вперед по пути прогресса увеличивает затраты энергии на прохождение пути и увеличивает пропасть между отстающими и впередидущими. Разность потенциалов порождает энергию, которая не может быть направлена в позитивное русло, поскольку его носители лишние. В постиндустриальной Франции обнаружился конфликт между *яппи* и *лишними людьми* (чайниками, dummies, антиподами яппи).

Интифада Клиши-Су-Буа — это бунт *лишних людей*, тех, кто не смог найти себя или свое будущее в совре-

менном высокотехнологичном мире Франции. Речь отнюдь не идет о столкновении цивилизаций, как предполагал в прошлом веке С. Хантингтон. Лишние люди не принадлежат ни одной из цивилизаций. Среди коренного «белого» населения тоже есть свои лишние люди — *white trash* — «белый мусор», аналогичный российским бомжам. Однако чаще ими становятся иммигранты. Попав в орбиту Запада, их цивилизации стали периферией, перемололись и превратились в кольца, аналогичные кольцам Сатурна — в орбитальный мусор. Это равновесие неустойчиво, поскольку периферия по численности населения в четыре раза превышает центр. Против одного «золотого миллиарда» — четыре миллиарда бедных. Периферийность лишних людей не носит пространственного характера. Различие Богатый Север — Бедный Юг отменяется ввиду постиндустриальной отмены расстояний. Жители стран Третьего мира, в поисках лучшей жизни, приезжают в Первый мир, но живя на окраинах мегаполисов они все так же далеки от цивилизации, как и у себя дома. Цивилизация манит их и разочаровывает. Но люди — это особый материал. Это разумные животные, разум которых заключается в способности созерцать высшие идеи. Одной из таких идей является справедливость. Именно жажда справедливости толкает людей на бунт. Лозунг Черного Бунта в Лос-Анджелесе 1992 г. был «Нет справедливости — нет мира». Идеологии могут ветшать, но справедливость кажется неистребимой. Мексиканские сапатисты с легкостью отказались от марксизма, но во имя справедливости начали в 1994 г. первую посткоммунистическую герилью во имя справедливости. Справедливость служит той искрой, которая гальванизирует толпы, возникающие из ниоткуда, аналогично Революции Тюльпанов в

марте 2005 г. в Киргизии, когда власть свергли не коммунисты, не националисты, не исламисты, а загадочная толпа под лимонно-розовыми знаменами. Не крестьяне, не рабочие, а фракталы социального хаоса, порожденного Перестройкой. Этому явлению соответствует современное понятие «флэш-моб» — вспышка толпы.

Онтологический статус мусора — это упаковка, лишенная содержания. Пустота стремится к наполнению, ибо природа не терпит пустоты, лишние люди стремятся к реальности, а единственным способом приобщения к реальности становится насилие. Интифада Клиши-Су-Буа не является уникальным примером. В сентябре 2005 г. вспыхнул аналогичный, но более беспощадный бунт в США, в Новом Орлеане, вызванный ослаблением бдительности властей, чье внимание было переключено на борьбу с ураганом Катрина.

Однако не стоит излишне драматизировать ситуацию. Стоит обозначить проблему. Социальные проблемы имеют не меньшее значение, чем проблемы экологические. Лишние люди нуждаются в позитивном наполнении, через социализацию посредством массовой культуры и спорта. Кризис античности был решен посредством приобщения к христианской религии, рассчитанной на «незнатное мира». История не повторяется, но в аналогичных ситуациях выходы могут быть аналогичными.

М. С. Розанова[*]

ЭКСТРЕМИЗМ И ПУТИ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ

Распространение экстремизма — одна из негативных общемировых тенденций политического развития в современном мире. Главная его опасность заключается в том, что он нарушает основные права и свободы граждан, угрожает конституционному строю многих стран мира.

С каждым годом экстремистская деятельность все более усложняется, принимая новые формы своего выражения и достигая широких масштабов. Классификация экстремизма — также весьма сложная задача в силу сложности и многоплановости самого явления. Так, по характеру идеологической платформы, среди экстремистских организаций можно выделить националистов, неофашистов-неонацистов, радикалов в области социально-экономических вопросов (радикальные коммунисты, анархисты), религиозный экстремизм, экологический экстремизм[1]. Их объединяет то, что объектами, на которые направлена деятельность экстремистских организаций, служат основные права и свободы человека, а именно жизнь, здоровье и свобода, при этом методы достижения целей, по преимуществу, насильственные. Явление экстремизма (особенно политического экстремизма) приобретает особую актуальность и требует пристального внимания, поскольку именно экстремизм лежит в основе многочисленных актов терроризма («Декларация о мерах по ликвидации международного терроризма» от 9 декабря 1994 г.).

Печатается при поддержке гранта Правительства Санкт-Петербурга. Грант: PD05-3.15-243.

* *Розанова Марья Сергеевна* — канд. филос. наук, ст. преподаватель Северо-Западной Академии государственной службы при Президенте РФ (e-mail: marjaroz@mail.ru)

В целом, обобщенное понятие экстремистской деятельности можно дать, определив ее как совокупность различных форм и методов деятельности, в основе которых лежит политическая, национальная, идеологическая, расовая, религиозная ненависть[2], и которые ориентированы на «насильственное изменение основ конституционного строя, захват или присвоение властных полномочий; осуществление террористической деятельности; возбуждение расовой, национальной или религиозной розни, а также социальной розни, связанной с насилием или призывами к насилию; унижение национального достоинства; осуществление массовых беспорядков, хулиганских действий и актов вандализма по мотивам идеологической, политической, расовой, национальной или религиозной ненависти либо вражды, а равно по мотивам ненависти либо вражды в отношении какой-либо социальной группы; пропаганду исключительности, превосходства либо неполноценности граждан по признаку их отношения к религии, социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности; пропаганду и публичное демонстрирование нацистской атрибутики или символики либо атрибутики или символики, сходных с нацистской атрибутикой или символикой до степени смешения» (ст. 1. ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности»).

Наиболее распространенный и представляющий наибольшую опасность политический экстремизм можно определить как совокупность преступлений, совершаемых по политическим мотивам как отдельными лицами, так и организованными преступными группами и сооб-

ществами и имеющими своей целью насильственный захват политической власти[3].

Для того чтобы более четко определить понятие политического экстремизма, необходимо рассмотреть его основные признаки и предпосылки возникновения. К основным признакам политического экстремизма можно отнести такие как политический характер экстремистской деятельности, нелегитимные средства борьбы за политическую власть (по преимуществу, носящие насильственный характер), наличие определенной идеологической базы, категорическое отрицание принятия компромиссных соглашений. При этом необходимо отметить, что экстремизм представляет собой, прежде всего, социальное явление[4]. К основным предпосылкам его возникновения можно отнести социально-экономические (возрастание кризисных ситуаций в современном мире, появление маргинальных и люмпенизированных слоев населения, расслоение общества, низкий уровень экономического благосостояния большей части населения страны), психологические (затянувшийся кризис общегражданской, общероссийской идентичности, социальное напряжение), идеологические (правовой нигилизм граждан, отсутствие исторических предпосылок уважения естественных прав человека), политические (непринятие утвердившихся политических систем, быстрая смена политических ценностей и идеалов, усиление тенденций национализма и сепаратизма, затрудненность участия в политической системе и в связи с этим поиск альтернативных методов политической борьбы, неготовность общества регулировать сложные социально-политические процессы), демографические (рост численности населения, числа городов и неконтролируемое увеличение нелегальной миграции) факторы[5].

Таким образом, из перечисленных условий следует вывод о том, что наибольшая вероятность появления экстремизма, относится, прежде всего, к тем регионам, которые находятся на стадии своего переходного развития (например, страны постсоветского пространства), где имеет место стойкая утрата ценностных ориентиров, рост маргинализации общества. (Подтверждением тому может быть и наш исторический опыт. Именно в период кризисных явлений в России на рубеже XIX — начала XX в. также появлялись подобные заявления: «Только объявление доктрины “Россия для Русских”, национализм, последовательно и всесторонне проводимый во всех реформах, может спасти наше доброе Отечество от распадения и анархии. Всякий, кто заботится об истинной пользе для Родины, должен быть коренным националистом»[6].)

Основные нормы международного права в отношении экстремизма, закрепленные в Уставе ООН, Уставе СЕ, международных документах, принимаемых ООН, СЕ, ЕС, ОБСЕ, ЮНЕСКО, международных договорах[7], содержатся в российском законодательстве (Конституция РФ, ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», Указ Президента РФ «О мерах по обеспечению согласованных действий органов государственной власти в борьбе с проявлениями фашизма и иных форм политического экстремизма в Российской Федерации» и др.), но вопрос о правоприменении данных норм остается весьма сложным, поскольку не выработано четких механизмов их реализации.

Практика показывает, что преодоление экстремизма не может ограничиваться внесением изменений в национальную законодательную базу, привлечением спецслужб, правоохранительных и судебных органов, по-

скольку часто приходится сталкиваться с неоднозначной позицией самого общества в отношении экстремистской пропаганды, большая часть которого может разделять экстремистские идеи. Для того чтобы в корне изменить сложившуюся ситуацию, необходимо широко использовать превентивные меры, проводить воспитательную и профилактическую работы.

Одной из мер по пресечению распространения экстремистских тенденций является ужесточение цензуры — контроль за публикациями, содержащими призыв к национальной, расовой, религиозной ненависти и розни. Именно в этом случае меры по ужесточению цензуры (что можно расценивать как ограничение прав человека) являются не только оправданными, но и крайне необходимыми, и не противоречат основным нормам международного права. Так, согласно п. 2 ст. 29 Всеобщей декларации прав человека[8], «при осуществлении своих прав и свобод, каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе». Это положение подтверждается и в п. 3 ст. 19 Международного пакта о гражданских и политических правах[9]: реализация права «на свободное выражение своего мнения», «налагает особые обязанности и особую ответственность. Оно может быть, следовательно, сопряжено с некоторыми ограничениями, которые, однако, должны быть установлены законом и являться необходимыми: а) для уважения прав и репутации других лиц; б) для охраны государственной безопасности, общественного порядка, здоровья или нравственности населения». Подобные ограничения закреплены в ст. 4 Пакта об экономических, социальных, культурных правах, где говорится о том, что ограничения прав могут применяться, если они необходимы для охраны государственной безопасности, общественного порядка, здоровья или нравственности населения, прав и свобод других лиц. Те же ограничения содержатся в Конституции РФ в ч. 3 ст. 55: «Права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства».

В действительности, в большинстве стран Европейского союза проявления нетерпимости, распространение экстремистской идеологии карается достаточно жестоко. Так, например, в Германии (по данным МВД Германии) за 1999 г. за проявления ксенофобии, антисемитизма, насилия на национальной почве были осуждены 10 037 человек. И только 746 преступлений были связаны с применением действий насильственного характера. Остальная часть преступлений сводилась к пропаганде общественно опасной идеологии[10] (так, УК ФРГ предусматривает лишение свободы до трех лет за «распространение средств пропаганды враждебных конституции организаций, лишение свободы от двух месяцев до трех лет за подстрекательство к ненависти против какой-либо части населения и к насильственным действиям против них, лишение свободы до пяти лет за нацистскую агитацию). УК РФ предусматривает ответственность за «действия, направленные на возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды» (ст. 282). Данная статья соотносится со ст. 13 Конституции РФ о

недопущении пропаганды или агитации, возбуждающих национальную, расовую и религиозную нетерпимость, а также ст. 19 и п. 2 ст. 29 Конституции. Так, в ст. 19 зафиксировано, что «государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка, происхождения», тем самым оно принимает на себя обязательства по соблюдение основных прав человека. Закрепление данных норм полностью соответствует международным стандартам в области прав и свобод человека. В ст. 20 Международного пакта о гражданских и политических правах провозглашается, что «всякое выступление в пользу национальной, расовой или религиозной ненависти, представляющее собой подстрекательство к дискриминации, вражде или насилию, должно быть запрещено законом». К сожалению, несмотря на то, что УК РФ закрепляет суровые наказания за экстремистскую деятельность (ст. 280 «Публичные призывы к осуществлению экстремистской деятельности», ст. 282 «Возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды», и др.), наша статистика наказаний за подобные преступления носит скорее единичный характер.

Помимо основных субъектов борьбы с экстремизмом (правоохранительные органы и спецслужбы) как на внутригосударственном, так и на международном уровне, существенна роль неправительственных организаций (НПО). На сегодняшний день их роль во всем мире неизмеримо растет. НПО контролируют процесс включения стандартов международного права в национальную законодательную систему, проводят независимые исследования и мониторинги, предоставляют экспертные заключения в области нарушений прав человека. Деятельность НПО, целью которых является противодействие усиливающимся тенденциям экстремизма, связана с проведением профилактических мер. К ним относится организация мероприятий, носящих просветительский характер, организация семинаров, пресс-конференций и круглых столов (с участием представителей государственной власти и правоохранительных органов).

Широко распространенная на сегодняшний день точка зрения, согласно которой основными субъектами борьбы с экстремизмом являются правоохранительные органы и спецслужбы, не обоснована, поскольку нельзя игнорировать тот факт, что ориентация преимущественно на силовые методы разрешения конфликтной ситуации может способствовать проведению репрессивной внутригосударственной политики. Несомненно, это уменьшит проявления экстремизма, но негативно скажется на демократическом характере политического режима.

---

1 Экстремизм в среде петербургской молодежи: анализ и проблемы профилактики. СПб., 2003. С. 329.

2 *Туркин С., Ульянова Е.* Зарубежный опыт противодействия экстремистским тенденциям в Интернете // Конституционное право: Восточное обозрение. 2003. № 3. С. 2.

3 *Краснов М.* Политический экстремизм — угроза государственности // Российская юстиция. 1999. № 4.

4 Национализм: теория и практика. М., 1994.

5 *Галкин А.* О фашизме, его сущности, корнях, признаках и формах // Политические исследования. 1995. № 2; Политический радикализм как источник правового нигилизма // Государство и право. 1992. № 4; Терроризм: политические корни и правовые оценки // Государство и право. 1995. № 4.

6 Московские ведомости. 1905. 3 дек.

7 Устав Организации Объединенных Наций 26 июня 1945 г. // Действующее международное право: В 3 т. Т. 1. М., 1996; Устав Совета Европы от 5 мая 1949 г. // Собрание законодательства

Российской Федерации. 1997. № 12; Всеобщая декларация прав человека от 10 декабря 1948 г. // Международное право прав человека: Сб. документов. М., 2002; Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод от 4 января 1950 г. // Конвенция о защите прав человека и основных свобод и Протоколы к ней. Екатеринбург, 2001; Шанхайская конвенция о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом от 15 июня 2001 г. // Дипломатический вестник. 2002. .№ 3, и др.

8 Всеобщая декларация прав человека от 10 декабря 1948 г. // Международное право прав человека: Сб. документов М., 2002.

9 Международный пакт о гражданских и политических правах от 19 декабря 1966 г. // Сборник действующих договоров, соглашений и конвенций, заключенных с иностранными государствами. М., 1978.

10 *Паин Э.* Ксенофобия — экстремизм — терроризм // Дружба народов. 2005. № 1. С. 159.

*И. А. Кузьмин**

РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ СТАНЕТ «ГОСУДАРСТВОМ ВСЕОБЩЕГО БЛАГОДЕНСТВИЯ»?

После Второй мировой войны экономика стран Европы находилась в упадке. Было необходимо менять подход к организации экономической и политической системам. Именно в это время появляется теория «государства всеобщего благоденствия». Эта теория основывается на кейнсианской экономической теории, утверждающей, что капиталистическая система не имеет механизмов саморегулирования, и что основную регулирующую роль на себя должно взять государство.

* *Кузьмин Игорь Андреевич* — студент факультета прикладной математики — процессов управления СПбГУ (e-mail: ingvard22@rambler.ru)

Согласно теории «государства всеобщего благоденствия», государство должно выступить гарантом социальной защищенности общества, т. е. в первую очередь обеспечивать граждан рабочими местами и оказывать поддержку незащищенным слоям населения. Налоговая система в таком государстве носит прогрессивный характер, т. е. ставка налога увеличивается пропорционально росту заработной платы. Основная часть налоговых сборов идет на развитие социального сектора, т. е. идет равномерное распределение денежных средств среди всех слоев населения. Поэтому доля бедных и богатых в общей численности населения очень мала.

Данная теория нашла практическое применение в скандинавских странах. Средняя налоговая ставка в этих странах составляет примерно 50% от дохода граждан. При этом средняя заработная плата с учетом налогов около $ 2000, что примерно равно социальному пособию для неработающих. Это свидетельствует о том, что работающее население полностью обеспечивает неработающее. Скандинавская модель государства старается обеспечить все население рабочими местами путем создания их в государственном секторе. Такой подход к борьбе с безработицей достаточно эффективен, однако основан только на государственных финансах, что, в конце концов, приводит к спаду производства и сокращению рабочих мест. Однако население этих стран социально защищено в наибольшей степени. К недостаткам скандинавской модели можно отнести и то, что при таком подходе активнее развивается сфера оказания услуг, нежели сфера товаропроизводства, что значительно замедляет темп экономического развития страны. Достоинствами является то, что люди, обладающие заветным номером социального страхования, могут не бояться-

ся неожиданных потерь здоровья и работы, так как государство гарантирует среднюю социальную поддержку на достаточно высоком уровне. Уровень инфляции в странах довольно низкий (3–5%), что достигается благодаря *правильной* кредитно-денежной политике. Высоко развита система кредитования физических лиц, что, к примеру, позволяет гражданам приобретать недвижимость и транспортные средства без каких-либо затруднений.

Что касается применения такого подхода в Российской Федерации, то здесь возникает ряд трудностей. Во-первых, численность население России значительно превосходит численность населения скандинавских стран, что делает практически невозможным обеспечение всех безработных рабочими местами за счет государственного финансирования. Во-вторых, для того чтобы развивать социальный сектор, необходимо дополнительное финансирование за счет повышения налоговой ставки, что невозможно при текущем уровне средней заработной платы. Также для того чтобы развивать сферу услуг, необходимо наличие развитой сферы товаропроизводства. Но на данный момент уровень производства в стране только догоняет уровень производства, который был до «перестройки», и его недостаточно для правильного и стабильного развития сферы услуг. В-третьих, существуют «подводные камни», такие как ожидаемый спад производства, у скандинавской модели они достаточно известны.

В заключение отметим, что даже сравнимые по численности государства ЕС, например Бельгия, рациональность последствий применения скандинавкой модели у себя до сих пор жарко обсуждают.

*К. В. Литовченко**

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ КАРИКАТУРА

Мировая политическая сатира с момента своего появления и на протяжении всего развития позиционирует себя как независимый от государства институт, выражающий критически настроенное общественное мнение. Это всегда оппозиция власти. С этой точки зрения советская политическая карикатура, обслуживавшая интересы государства, оказалась уникальным явлением в истории смеховой культуры. Едва ли можно переоценить ее роль в мощной системе советской пропаганды и борьбе с империалистическим злом.

Популярность жанра международной карикатуры в периодических изданиях СССР в большей степени обусловливалась субъективным освещением международной политики.

Политические карикатуры центральных газет «Правда», «Известия» сформировали целую галерею образов врагов советской власти на внутреннем («белые», «буржуи», «кулаки», «безродные космополиты», подстрекатели, шпионы, предатели и т. д.) и внешнем (империалисты, фашисты, капиталисты и т. д.) уровнях. Поэтому только отчасти можно согласиться с В. В. Разуваевым, считающим, что «увидеть комическое в серьезном и соответствующим образом трансформировать ситуацию, дабы вызвать если не смех, то хотя бы усмешку у аудитории — необходимая часть политического юмора»[1]. От-

* *Литовченко Ксения Вячеславовна* — студентка факультета журналистики СПбГУ (e-mail: ameno85@yandex.ru)

метим специфические особенности советского юмора: «Обычная карикатура тем лучше, чем смешнее. Советская карикатура — убийственно серьезна. Она не развлекает, она пробуждает бдительность, напоминает о врагах. Ее главная черта — жестокость, ибо к врагам пощады нет»[2].

Несомненно, что современное информационное пространство диктует свои правила на освещение международных новостей. Объективность, точность и беспристрастность ценятся в международной информации превыше всего. Даже аналитическим жанрам журналистики следует в вопросе международной политики способствовать урегулированию конфликта. По вопросам политики информационное пространство «требует дискуссии, полемики», а не однобокого порицания. Возникает вопрос, как такой субъективно окрашенный художественно изобразительный жанр, как карикатура, может существовать в современных условиях.

Современная политическая карикатура утратила отводимую ей роль массового пропагандиста, что связано с изменением политического пространства, общедоступностью объективной информации, замещением печатных СМИ аудиовизуальными, доступностью Интернета, а также общим упадком сатирической графики.

В современных условиях политическая карикатура отражает конфликт по возможным схемам: государство — общество (проведение реформ, политики и т. п., противоречащих общественным интересам), государство — личность (проведение политики, ориентированной на массы, не учитывающей потребности отдельного человека), государство — чиновник (конфликт в государственном аппарате).

В международной политической карикатуре чаще

всего будет отражен конфликт по следующим схемам: государство — другие государства (международный конфликт), государство — общечеловеческие ценности (карикатуры, темы которых становится, например, военная интервенция). Интересна так же схема государство — внутриполитический конфликт, когда карикатура в политическом издании одного государства дает оценку политическому развитию в рамках другого государства.

Представляется возможным выделить некоторые особенности современной российской политической карикатуры.

1. Одна из наиболее заметных тенденций — переключение внимания с международных проблем на внутриполитические. Бюрократия, игры олигархов, экономические и социальные реформы, проблемы демократии «по-русски» — основные темы современной карикатуры. Главное объяснение данной тенденции — изменение «интонации» международных отношений. У российской карикатуры практически нет опыта освещения международной политики вне идеологических установок. Находясь в стадии поиска новой стратегии, карикатура в какой-то мере легче обращается к проблемам внутри государства.

2. Карикатура стала реагировать на конкретное политическое событие, избавляясь тем самым от общих тем. Советская карикатура, напротив, часто использовала сатирическое изображение «дядюшки Сэма» без особого повода, только для того, чтобы напомнить о существовании врага.

3. Российская политическая карикатура опять обрела комический характер. Сатирический рисунок, помещенный вместе с серьезной аналитической статьей на

какую-либо проблемную тему, не только «разбавляет» информацию, дает ей образный комментарий, но также выполняет рекреативную функцию.

4. Современная политическая карикатура все чаще появляется в периодических изданиях без сопровождающего текста. Таким образом, карикатура заявляет о себе как об особом жанре журналистики. Для советской карикатуры это было недопустимо: информация, которую нес политический рисунок, должна была быть понятой однозначно. В ежедневной газете «Ведомости» карикатуры политического толка помещаются под рубрикой «Комментарии» и часто сопровождаются только подписью. Текст подписи под карикатурой сведен к минимуму для того, чтобы воздействие было главным образом визуальным.

5. В политических карикатурах можно наблюдать наложение «бывшего» комического на современный конфликт. В советской карикатуре «дядюшка Сэм», алчный, жестокий старикашка, претендующий на роль мирового господина, стал символом США. Нещадно эксплуатируемое изображение статуи Свободы, то на фоне фашистской свастики, то с военной атрибутикой, сознательно формировало у зрителя отношение к США как к государству агрессору, где Свобода подчинена военной экспансии. Изображения «дядюшки Сэма» и статуи Свободы используются и в современной карикатуре. Однако в новом контексте эти политические символы часто являются проводниками социальной памяти. Универсальность образа «дядюшки Сэма» (как, впрочем, и «русского медведя») практически обессмертила его для политической сатиры.

Художественная деталь в карикатуре играет своеобразную роль культурного кода, она отражает эпоху.

Изображение фашистской свастики моментально отсылает нас ко времени Второй мировой войны. На современном этапе развития карикатуры подобные символы «обрели новую жизнь» и со смаком используются в современной антиамериканской карикатуре тенденциозных периодических изданий, таких как «Прада».

Потеря политической ориентации обусловило неспособность карикатуры адаптироваться в современных условиях. Российская карикатура в целом и на международную политику в особенности, находится в своеобразном поиске своей концепции. Известнейший карикатурист Б. Ефимов на вопрос корреспондента, рисует ли он нынешних политиков, отвечает просто: «Нынешних, нет. А для чего я их буду рисовать? Точнее — для кого? Да не просят об этом. А если бы мне заказали, я бы попросил сперва: объясните мне, как этих политиков трактовать — как врагов страны (как мы трактовали Черчилля и Гитлера) или как соратников. Политическая карикатура должна иметь направленность. Понимаете, было время, когда все было ясно: это враги, это — друзья, это — красные, это — белые, эти — за Советскую власть, эти — против»[3].

С одной стороны, «растерянная карикатура» старается быть дипломатичной. Даже в период острых социальных потрясений пытается не идти на открытый конфликт. Однако «дипломатичность» и «политкорректность» противоречат негодующему смеху, превращая карикатуру в «зарисовку на тему». С другой стороны, карикатура пытается быть «по-советски» агрессивной. Однако в современных условиях подобный подход в изображении политического конфликта, по меньшей мере, вызывает улыбку. Та или иная позиция карикатуриста в отношении освещения международной политики во

многом продиктована направленностью периодического издания, особенно это заметно на примере тенденциозной прессы.

Необходим качественно новый взгляд на политическую сатиру. Наиболее прогрессивным в этом плане можно считать творчество таких карикатуристов, как Виктор Богорад, Михаил Златковский, Сергей Тюнин, в советском прошлом — художников подпольной «новой волны», тех, кто не рисовал по государственному заказу. Так, в газете «Ведомости» карикатуры В. Богорада требуют определенной интеллектуальной работы от самого зрителя. Более того, художник демонстрирует способность современной политической карикатуры на самокритику: например, в рисунках на тему российско-европейских отношений Россия часто выступает в образе косолапого медведя, над которым постоянно потешается Европа. «Карикатурист показывает нам нас самих и окружающий мир с неожиданной, остроумной точки зрения. Причем степень ее остроумия по-своему отражает уровень духовной культуры любого народа, общества и эпохи. Карикатура — это образ мыслей, это рисунок времени, который может создаваться лишь развитым умом, ведь над собой способны смеяться лишь духовно здоровые и сильные человек и общество»[4].

Положение современной российской карикатуры характеризует состояние смеховой культуры в России в целом. Попытку создать политическую смеховую культуру можно было наблюдать на примере телевизионных проектов «Куклы» и «Тушите свет». Проекты наделали много шума и были закрыты. Носителями российской политической смеховой культуры остаются единственные в своем роде М. Задорнов и М. Жванецкий. Несомненно, что выступление сатириков носит первостепенную роль развлекательного действа, но в условиях российского общества субъективная оценка сатириком политической жизни может влиять на общественной мнение. «Задорновское» «ну, тупые!» прочно закрепилось в обывательском представлении русского человека о личностных особенностях американцев.

Казалось бы, «освобождение политического смеха» с уходом тоталитаризма в прошлое должно было вызвать настоящий ренессанс смеховой культуры. Российское общество, однако, не смеется.

---

[1] *Разуваев В. В.* Политический смех в современной России. М., 2002. С. 23.

[2] *Иванов Д.* Пропала, так пропала // Новое время. 2000. С. 39.

[3] http://www.pseudology.org/babel/EfimovBoris100.htm.

[4] http://www.soros.karelia.ru/projects/1998/dmoskin/01/01.htm.

*Ю. Ю. Шинкарь**

РОЛЬ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ЖИЗНИ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Противоречия, связанные с политическими конфликтами, войнами, революциями потребовали философского осмысления проблем межличностного общения. Казалось, сложилась своеобразная реакция: жажда духовной связи человека с человеком, надежда на

---

* *Шинкарь Юлия Юрьевна* — ассистент кафедры психологии и педагогики Белорусского государственного экономического университета (e-mail: mtv@aichyna.com)

ее спасительную роль — в качестве альтернативы революционным и насильственным преобразованиям. Эти стремления и надежды пытались реализовать такие философские учения, как экзистенциализм, персонализм, диалогизм и др., фундаментальную роль в которых играют постановка и решение проблемы «Я и Ты», «Я и Другие». Ее рассмотрение в качестве «экзистенциальной коммуникации» (К. Ясперс) или «диалогической жизни» (М. Бубер) составляет основу философии общения как элемента философской антропологии или антропологической философии.

Понятие «экзистенциальная коммуникация» ввел в философский обиход К. Ясперс, определив ее как высший уровень общения, при котором мы можем воспринимать и ценить «душу» другого. Общение выступает у Ясперса условием самой экзистенции, которая «есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией». Эта соотнесенность осуществляется в акте *коммуникации* — глубоко интимном и личностном акте. Именно способность к коммуникации выделяет человека из всего живого мира, и только благодаря ей человек может обрести самого себя, свою подлинную сущность, свою «самость»: «Я один не есть самость для себя, но становлюсь таковой во взаимодействии с другой самостью». Поэтому Ясперс выступает сторонником постоянного общения людей, решающих с его помощью свои научные, социальные, политические, личные проблемы. Он живет в мире *диалога* — разговора близких людей о самых важных для них, «последних» вопросах. Именно в таком общении видит философ «универсальное условие человеческого бытия».

«Экзистенциальная коммуникация» у Ясперса — это отношение, возникающее между индивидами, которые

связаны друг с другом, но должны при этом сохранять свою «самость»; они идут друг другу навстречу из одиночества, но узнают о нем лишь тогда, когда вступают в общение. Человек, считает философ, не может быть самим собой, не вступая в общение, и не может вступать в общение, не будучи самим собой. Поэтому самым большим моральным, социальным и интеллектуальным злом является для Ясперса «глухота к окликанию» со стороны чужой экзистенции, неспособность к дискуссии, принимающая облик или безумного, уверенного в собственной правоте фанатизма, или поверхностного, обезличенного массовидного общения.

Таким образом, К. Ясперс рассматривает общение не только в личностном, но и в социальном плане. Основанием общечеловеческой коммуникации он считает «общую судьбу всего человечества». Проблема взаимопонимания, открытости, диалога различных культур и народов предстает у Ясперса как жизненная необходимость, базирующаяся на полном отказе от любых видов тоталитаризма. Поэтому выдвинутые Ясперсом в начале века проблемы общечеловеческого общения и взаимопонимания так актуальны и сегодня, в новом столетии. Попытки замкнуться в локальных рамках отдельной культуры, доказать исключительность той или иной нации и религии бесплодны и трагичны, ибо они разрывают коммуникации между людьми — универсальное условие человеческого бытия.

Персонализм также видит цель и назначение человеческого существования в личностном общении. Человеческая личность — это «единственная из всех реальностей Вселенной, подлинно «общаемая» (коммуникабельная), а общительность — прирожденное свойство личности», считал Мунье. Коммуникация понимается им в эк-

зистенциальном смысле как акт обнаружения Я в Другом, как основа отношений между Я и Ты, выступающих решающим фактором для самоопределения человека в мире. Когда коммуникация теряется или извращается, «теряется» сам человек: «Я существую лишь в той мере, в какой я существую для другого», утверждал Мунье. Рассуждая в ключе экзистенциальной коммуникации, персоналисты подчеркивают, что в общении каждый индивид «имеет цель в себе и в то же время во всех, а встреча Ты и Я в Мы создает особый персональный опыт — коммуникацию душ».

Выделение особого вида коммуникации, при котором один человек относится к другому как к ценности и познает в ней не только другого, но и себя самого, мы находим также в работах М. Бубера, М. М. Бахтина, С. Л. Франка и др. Так, М. Бубер, основоположник «диалогического персонализма», вводит понятие «подлинный диалог», это диалог, в процессе которого человек обретает свое Я: подлинная жизнь свершается во встрече Я и Другого. Условием диалога является осознание и принятие «инаковости» Другого. Причем, как и К. Ясперс, М. Бубер считает, что настоящий диалог свершается тогда, когда два человека расположены друг к другу, искренни в общении. Отношения к другим людям должны строиться, по Буберу, на *взаимодополнении* и *взаимоподтверждении* друг друга, на способности образовывать гибкие типы совместных форм проживания.

Специфика «Я–Ты — отношения» раскрывается Бубером в категории «*встреча*». В подлинных встречах, считает Бубер, формируются и человечность, и человечество, ибо здесь устанавливаются отношения между людьми, характеризующиеся любовью и заинтересо-

ванностью друг в друге. Поэтому «людям необходимо предоставленное им право утверждать друг друга в индивидуальном бытии путем подлинных встреч». Таким образом, подлинная духовность находится не в Я, и не в Ты, а между Я и Ты, в отношении между ними. «Встреча одного с другим» и образует, по Буберу, диалогику или «со-вторым-бытие» — «бытие человека с человеком», которое определяется им как «Мы», преодолевающее индивидуалистическое, самодовлеющее «Я». «Мы», подчеркивает философ, потенциально включает «Ты». Только люди, способные правдиво сказать друг другу «Ты», могут правдиво говорить о себе «Мы». Причем, в этот момент другой человек становится для нас «самостью», происходит его «самостановление-со-мной», означающее, что другой человек узнает себя во мне, представляет меня в своей самости. Поэтому глубинный рост внутреннего самостановления осуществляется не в отношении человека к самому себе, а через отношение одного человека к другому, преимущественно через *взаимность* этих отношений. Именно исходя из взаимности, человек, находящийся в «отношениях», способен сводить все многообразие мира к себе самому. И это не эгоистическое самосозерцание, не замкнутость на себе, а напротив, возможность взаимодополнения другими людьми, взаимоутверждение и подтверждение себя в самости другого человека.

Придает феномену диалога первостепенное значение и М. М. Бахтин. Для него «быть — значит общаться диалогически». Бахтин считает, что диалог является путем познания личности, ее внутренним выражением, условием существования. Особый вид коммуникации выделяет и С. Л. Франк, который называет его взаимопроникновением «Я» и «Ты». При таком взаимопроникновении

происходит самораскрытие двух человек: узнавая другого, мы узнаем свою собственную сущность.

Таким образом, можно сделать вывод, что экзистенциальная коммуникация — особый вид общения, при котором происходит самораскрытие партнеров, понимание другого, в результате чего наступает самопонимание и рост собственного Я. Какое же место занимает экзистенциальная коммуникация в жизни личности и общества? Ответ на этот вопрос заключен в социальном развитии личности. Тезис, согласно которому развитие личности происходит при непосредственном участии Другого, вряд ли нуждается в доказательствах, но встает вопрос — в какой форме происходит это участие? Мое Я выступает для Другого как объект познания, воспитания, обучения, управления, или как точка отсчета для утверждения реальности моего Я? На наш взгляд, в процессе экзистенциальной коммуникации происходит открытие нашего Я: его жизни, его смысла, его ценностей, а через них формирования своего самосознания. На основе же познанного внешнего проявления, в частности другого человека, формируется и образ Я. Отношение Я и Другого является краеугольным камнем для роста, развития Я, формирования самосознания личности и ее самоопределения. Таким образом, Я раскрывается только тогда, когда вступает в отношения с Другим.

Экзистенциальная коммуникация возникает и существует на межличностном уровне, однако те проблемы, которые возникли сегодня в обществе — терроризм, насилие, расовая дискриминация — возможно, результат отсутствия экзистенциальной коммуникации на начальном этапе развития личности как части социума. Неумение и нежелание открывать свою сущность близким, «значимым людям», понимать их «инаковость»,

проецируется в потребительское отношение к окружающим. Люди начинают восприниматься как некие безликие «куклы», становятся «вещью», с которой можно обращаться по принципу «использовал — выбросил», которую можно поломать и уничтожить.

Очевидно, что в изучении и разработке феномена экзистенциальной коммуникации кроется неисчерпаемый потенциал для дальнейшего решения проблем становления личности и ее реализации в обществе: ее индивидуальности, понимания Другого, через которое личность, в конечном счете, самоопределяет себя.

*О. А. Власова**

ФИЛОСОФСКОЕ И КЛИНИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ: ПУТИ ИНТЕГРАЦИИ

Ситуация междисциплинарности и интеграции наук в XX в. привела к возникновению множества новых дисциплин. Одни из них уже давно признаны научным сообществом, другие — еще продолжают свое становление. К последним относится и междисциплинарная область на границе между философией и психиатрией, вызревание которой происходит на всем протяжении XX в. как результат интеграции философского и клинического знания.

В процессе интеграции философского и клинического знания в исследованиях психической патологии

* *Власова Ольга Александровна* — ассистент кафедры философии Курского государственного университета (e-mail: olga_vlasova@mail.ru)

мы предлагаем выделять четыре этапа. *Первый этап* — начальный. В него входят исследования З. Фрейда, Ю. Блейлера, Х. Принцхорна, Ж. Деверо и др. Основная направленность данного этапа — обращение психиатрии к гуманитарной проблематике, расширением границ психиатрии. З. Фрейд впервые предлагает междисциплинарную теорию возникновения и развития психического заболевания (истерии), не ограничивая ее предметными рамками неврологии и психиатрии. Можно выделить следующие теоретические нововведения Фрейда, оказавшие инициирующее влияние на процесс интеграции философского и клинического знания: исследование бытия больного, его внутренних переживаний; сближение понятий нормы и патологии; описание социума как активного, деятельного элемента по отношению к личности и др. Ю. Блейлер совершает эпистемологический переворот в психиатрии (предлагает диагностировать психическое заболевание по «невидимым» признакам и впервые описывает внутрипсихическую реальность больного шизофренией). После этих открытий изучение психического заболевания реализуется в исследованиях творчества душевнобольных, которые вносят немалый вклад в становление философского «взгляда» на безумие. После работ Х. Принцхорна прилагательным «шизофренический» начинают обозначать и иррациональную манеру поведения, и творчество художников, и определенную форму психоза. Одновременно с Принцхорном творчество знаменитых безумцев изучает К. Ясперс. Ясперс, как и Принцхорн, приходит к выводу о том, что обращение к творчеству безумцев стирает грань между психической нормой и патологией. Дальнейшее исследование причин и особенностей течения психических заболеваний приводит психиатрию

к необходимости выяснения их социального микро- и макроконтекста. Исследованию микроокружения (в основном, семьи) посвящены работы представителей школы «Palo Alto» (Г. Бейтсона, Д. Джексона, Дж. Хали, Дж. Викланда и др.), изучение макроокружения связано с этнографическими и транскультурными исследованиями (Р. Бенедикт, М. Херсковиц, Ж. Деверо и др.).

Второй этап — встреча философии и психиатрии, использование наработок философии для исследования психиатрической проблематики (феноменологическая психиатрия, Dasein-анализ). Открытия З. Фрейда и Ю. Блейлера, а также многочисленные исследования творчества душевнобольных привели психиатров к закономерному вопросу о том, каким образом может быть изучен внутренний мир психически больного человека. Психиатрия обратилась к феноменологии, что привело к возникновению феноменологической психиатрии. Впервые адаптировать феноменологию Э. Гуссерля к психопатологии пытается К. Ясперс. Он понимает феноменологию как описательную и эмпирическую науку, как метод исследования внутреннего мира психически больных и использует ее для решения психиатрической проблематики. Кроме того, феноменология трактуется им как узкая дисциплина, которая проводит подготовительную работу для психопатологии. Важнейшее значение для последующих исследований имеет предложенный Ясперсом опосредованный процесс наблюдения за психическими процессами — понимание. Философское осмысление внутренней реальности психопатологических феноменов было бы без этого невозможно. Представители Dasein-анализа (Л. Бинсвангер, М. Босс, Ю. Минковский, В. Е. фон Гебсаттель и др.), используя отдельные положения теории М. Хайдеггера, впервые

начинают говорить об экзистенциальном контексте психического заболевания. В работах Л. Бинсвангера звучит тезис о том, что шизофрения представляет собой особый структурный и динамический порядок человеческого существования. Этот порядок существования характеризуется в Dasein-анализе понятием «экзистенциальные априори».

Третий этап — синкретизм философского и клинического знания в антипсихиатрии. Антипсихиатрия (Р. Д. Лэйнг, Д. Г. Купер, Т. С. Шаш, Ф. Базалья и др.) зарождается в 60-х годах XX в. Несмотря на неоднородность, ее можно определить как междисциплинарное движение, ставящее перед собой две основных проблемы: экзистенциальных оснований психического заболевания и взаимодействия психически больного и общества. Вопрос об экзистенциальных основаниях психического заболевания выделяет антипсихиатрию из психиатрии и психологии и приближает ее к философии, вопрос о взаимодействии «безумца» и общества подчеркивает ее социальный и политический контекст. Позиция философско-клинического синкретизма обеспечивает своеобразное сочетание в антипсихиатрии психиатрии и философии, теории и практики, а также обеспечивает возможность построения представителями антипсихиатрии философско- антропологических и социально-философских теорий функционирования человека и общества.

Четвертый этап — синтез философского и клинического знания, оформление междисциплинарной области на границе философии и психиатрии (начало этапа — середина 90-х годов XX в.). Обилие междисциплинарных исследований (антипсихиатрия, Dasein-анализ, теории М. Фуко, И. Иллича, Т. Шиффа, Э. Гоффмана и

др.) на границе психиатрии и философии привело к выделению новых областей знания — философии психиатрии, философии медицины, клинической философии. Расстояние между философией и психиатрией уже не кажется пропастью. Совсем недавно междисциплинарные области исследования стали оформляться институционально. В 90-х годах XX в. возникло междисциплинарное направление «философия и психиатрия», связанные с ним исследовательские группы появились в Лондоне при Королевском колледже психиатров, в Вашингтоне при Американской психиатрической ассоциации, в России под эгидой Независимой психиатрической ассоциации. Вышли работы, направленные на изучение этой новой области. В этих работах своего окончательно завершения и достиг процесс сближения философии и клиники.

Проблемы, лежащие на стыке философии и психиатрии, как это не парадоксально, весьма многообразны. Общей проблемой, как для философии, так и для психиатрии, клиники, является, например, этиология и генез психического расстройства (для психиатрии), который в философии трансформируется в вопрос экзистенциального контекста психического заболевания и его онтологического статуса. Эти проблемы можно разделить по традиционным разделам философии. Для гносеологии, например, это вопрос методологического подхода, который необходимо использовать при исследовании психического заболевания. Это, несомненно, философский вопрос. И исследовал его впервые человек, которого называют виднейшим представителем экзистенциализма — Карл Ясперс. Для философской антропологии — это вопрос о человеческом бытии в мире, о его сосуществовании с другими людьми, о межличностном взаимодей-

ствии, о положении личности в социальной группе, о свободе и принуждении. Для социальной философии — проблема образования и функционирования общества, институтов власти, механизмов властного воздействия, которая является одной из основных в антипсихиатрии.

К сожалению, в противоположность западной, в российской гуманитарной мысли термины «философия медицины» и «философия психиатрии» (которые для западной науки к концу XX в. стали привычными и устоявшимися) и проблематика философско-клинических направлений до сих пор воспринимаются как нечто, находящееся на периферии интересов философии. Однако поднимаемые представителями данных направлений вопросы, как мы показали, являются актуальными для всей философии XX в., поэтому, на наш взгляд, требуют пристального изучения.

*О. В. Зеленская**

ВЛИЯНИЕ ВЫСШЕГО УЧЕБНОГО ЗАВЕДЕНИЯ НА РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ СТУДЕНТА И ЕГО СОЦИАЛЬНУЮ АДАПТАЦИЮ В ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В настоящее время вопрос о социальной адаптации выпускников высших учебных заведений является актуальным. С одной стороны, предприятиям нужны квалифицированные кадры, с другой стороны, выпускники вузов без опыта работы не могут найти свое место соответственно полученным знаниям и имеют неясное представление об условиях труда и возможной области применения своих знаний. Проблема приобретает обоюдоострый характер как для выпускников вузов, так и для работодателей.

Как свидетельствует практика, трудоустройство выпускников по окончании учебного заведения не определяет их социальную мобильность в дальнейшем. Необходимо начинать работать еще со студентами, причем на уровне обучающей кафедры, деканата, отдела по внеучебной работе. Задача университета не столько воспитать, сколько направить студента, помочь ему адаптироваться как специалисту к самостоятельной жизни, подготовить к принятию самостоятельных решений, проявлению творческой инициативы, стремлению к постоянному саморазвитию и самосовершенствованию еще во время обучения в высшем учебном заведении.

Стандартизация образования приводит к тому, что человек в процессе обучения, начиная со школьной скамьи, попадает в узкие рамки стандартов, когда свобода действий личности ограничивается и, как следствие, взрослый человек уже не готов к возможности выбирать или принимать самостоятельное решение. Впоследствии мы сталкиваемся с тем, что сотрудник не проявляет социальной активности, вплоть до того, что небрежно начинает относиться к выполнению собственных служебных обязанностей и становится полностью безынициативным, равнодушным ко всему происходящему. Психологи говорят о проблеме инфантильности молодых людей старше 20–25 лет. В такой ситуации вуз не должен оставаться в стороне, необходимо принимать активное

* *Зеленская Ольга Витальевна* — преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета информационных технологий, механики и оптики (e-mail: olga_z73@mail.ru)

участие в воспитательном процессе будущего специалиста, обеспечивать психологическую поддержку на протяжении всего периода обучения, задавать направление его дальнейшей деятельности. Здесь недостаточно одного лишь патриотического воспитания, необходимо создать условия для развития полноценной и духовно богатой личности, а самое главное, самостоятельно мыслящей. Одним из решений проблемы может быть приобщение студента еще во время обучения к производственным процессам на предприятии, непосредственное участие в научной работе кафедры, более тесное научное общение с преподавательским составом.

Для решения подобных задач необходимо в рамках университета разработать структуру централизованного органа, который сможет организовать и обеспечить работу в указанном направлении. Речь идет о создании центра содействия трудоустройству и социальной адаптации студентов и выпускников высших учебных заведений. Деятельность центра должна развиваться в трех направлениях: работа с внешними организациями, работа со структурными подразделениями университета, работа со студентами. В штате центра обязательно должна быть предусмотрена должность психолога, так как речь идет о подборе специализации в соответствии с индивидуальными особенностями каждого студента, о прохождении тестов на соответствие той или иной должности, прогнозирование сферы деятельности для каждого молодого специалиста. Такая информация должна носить рекомендательный характер и предлагаться как один из возможных вариантов.

В случае внедрения такой системы в образовательный процесс со временем возможно повышение качества обучения, долгосрочное сотрудничество с предприятиями города, а значит, и содействие адаптации выпускников вуза к постоянно изменяющимся экономическим условиям. Центры содействия трудоустройству не только могут стать связующим звеном между внутренней образовательной средой университетов и внешними организациями, но и принимать активное участие в формировании высокообразованной и социально мобильной части населения. Соответственно, центр содействия трудоустройству и социальной адаптации косвенно принимает участие в формировании будущего общества.

В заключение следует отметить, что вопрос создания центра является актуальным и своевременным. Эта тема близка и предприятиям, и высшим учебным заведениям, и выпускникам вуза в том числе. Нельзя забывать и о воспитательном аспекте затрагиваемой проблемы. Человек, занятый каким-либо делом и чувствующий отдачу от своей деятельности, наблюдающий результаты своего труда, более осознанно и ответственно относится к выполняемой им работе. Трудовая деятельность формирует другой тип мышления, вырабатывает ответственность за свои действия и поступки, у человека появляется осознание того, что он сам строит свое будущее. Сегодняшние студенты — это будущее нашего общества, и задача университета — помочь молодому поколению специалистов максимально адаптироваться в самостоятельной жизни после его окончания.

*К. А. Чупрак**

ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

Согласно библейскому рассказу Вавилонскую башню[1] «высотой до небес» начало строить объединенное человечество, вступив тем самым в творческое соперничество с Богом. Это был честолюбивый замысел людей, и чтобы сделать его неосуществимым, Бог поступил неординарно. Он перемешал языки, на которых разговаривали заносчивые строители, так что они перестали понимать друг друга. Вынужденые разделиться по языковому признаку и рассеяться по земле, люди оставили честолюбивые планы. Таково библейское толкование, но эта история обрела свою интерпретацию в живописи, графике, скульптуре, декоративно-прикладном искусстве. Как тема в изобразительном искусстве Вавилонская башня также видится преимущественно как символ наказания человеческой гордыни. Вариации на тему создания легендарной Башни и ее архитектуры весьма различны, они вдохновляют и будоражат фантазию художников на протяжении многих столетий, по нашему мнению, прежде всего, благодаря легко запоминающемуся смыслу сюжета и в любое время обновляемому метафорическому потенциалу.

Самое раннее изображение Вавилонской башни[2] предположительно дано в V–VI вв. в Библии Коттона[3]. Книга, к сожалению, была сильно повреждена в 1731 г.

* *Чупрак Кирилл Александрович* — аспирант исторического факультета СПбГУ (e-mail: kirillmaill@gmail.com)

во время пожара. От миниатюры сохранился не более чем кусочек неба. Удовлетворить наше любопытство, в известной степени, может лишь то, что миниатюры Библии Коттона были косвенными оригиналами[4] для мозаик в Сан Марко (1220–1230). Миниатюры в двух греческих Восьмикнижиях мы знаем также только по копиям (XI–XII столетий). На обеих миниатюрах Вавилонская башня показана в момент вмешательства в ее строительство Бога. Это решается условно, в виде появляющегося из облака перста Бога. Сама постройка в архитектурном отношении мало интересна и представлена в виде простой нерасчлененной башни. Более интересны фигуры строителей, можно увидеть намеки на их разную этнографическую принадлежность, и этим дается указание на начинающееся смешение языков.

В связи с ранними изображениями Башни Умберто Эко, историк-медиевист, автор ряда фундаментальных работ по семиотике и истории культуры, отмечает то, что тематика ее строительства, как кажется, стала вновь интересной только тогда, когда с распадом Западной Римской Империи и вульгаризацией латыни в сознание проникает феномен нового многоязычия: «Причиной этому является то, что в эти так называемые "темные века" вавилонская катастрофа в определенной степени повторяется. Игнорируемые официальной культурой, косматые варвары, крестьяне, ремесленники, бесписьменные "европейцы" начинают говорить на множестве новых идиом, о которых официальная культура, похоже, еще ничего не знает»[5].

В мозаике Вавилонская башня изображалась всего четырежды: в Палермской капелле[6] (Cappella Palantina) (1137–1145), в соборе Отранто[7] (1163–1165) в виде напольной мозаики, в соборе Монреаля[8] (1182), и в вести-

бюле на своде собора Сан Марко[9] (1220–1230), уже упомянутом в связи с Библией Коттона.

По материалу и технике исполнения особняком от других работ стоит старейший, из слоновой кости, рельеф на передней стенке алтаря в ризнице собора в Палермо[10] (ок. 1050–1080). Для неизвестного скульптора XI в. было важно отразить момент божественной кары. Перед нами стоят несколько строителей, положив пальцы в рот, в знак смешения языков. Образ Бога, первостепенно стоящего рядом и карающего согрешившего человека, больше по величине, чем самое большое строение человечества. Сама же Башня — простой разлинованный косыми ячейками высокий прямоугольник. Художник совершенно не уделяет внимание деталям внешнего оформления, а также внутреннему ее устройству.

Самое раннее изображение, сохранившееся на немецкой земле, это миниатюра в рукописи Августина[11] (ок. 1168–1180), верхнесаксонского происхождения[12], на французской — изображение в бенедиктинском монастыре Сен Пьер в Муассаке[13] (ок. 1100). Ранние английские миниатюры: Хантингфилдский Псалтырь[14] (ок. 1180) и Глоусестерский Псалтырь[15] (ок. 1222).

Начиная с XIII в. художественные композиции обогащаются. На рисунке пером, в пражской Библии Велислава[16] (ок. 1340), рисовальщик впервые особое внимание уделяет моменту разрушения Башни. Ангелы ухватами сталкивают людей с вершины прямоугольной Башни вниз. Таким же ухватом Бог выламывает верхнюю кладку кирпичей постройки. Рисунок весьма реалистичен. Более того, он дает возможность познакомиться со сложным техническим средством средневековых строителей — грузовым подъемником, приводящимся в движение с помощью ходового колеса.

На строительной площадке все чаще изображается заказчик — легендарный царь Нимрод[17], он крепкого телосложения, высокого роста. Августин называет его исполином[18]. То что Нимрод был зачинщиком богопротивного мероприятия в Библии прямо не сказано.[19] В списке народов его описание очень кратко: он «начал быть силен на земле», он «сильный зверолов пред Господом».[20] Последнее вошло в поговорку. Однако гораздо важнее чем характеристика как охотника является другое указание на Нимрода, в Бытии 10, 10–12, как на правителя Вавилона. Связать главы Бытия 10 и 11 и принять Нимрода как заказчика строительства города и Башни само собой напрашивалось для библейской экзегезы. Такая связь была разумеющейся и для средневековых художников.

Между концом XIII и концом XV в. нам встречаются изображения Вавилонской башни, главным образом, в трех местах: в Speculum humanae salvatoris, в мировых хрониках и во Франции это рукописи «Града Божия» Августина. Таким образом, за исключением трех крупноформатных фресок[21], это книжные миниатюры. По словам Александра Вида[22], и мы с ним полностью согласны, все сводится к тому, что художники повторяют или варьируют почти один и тот же тип: тощая башенка, которая больше похожа на пиктограмму, чем на настоящую постройку. Строители, тесаные камни, поднятые посредством щипцов подъемника на канатных лебедках, стремянки, каркасы, растворы, инструменты, все это больше условно, и в конечном счете, разочаровывает[23]. Башня на изображениях кажется современной авторам. Художники не следуют даже тексту Библии — строительный материал камень, как это обычно было в случае с большими средневековыми построй-

ками, а не кирпич. Башня представляет собой простую городскую башенку или отдельно стоящую колокольню на прямоугольном или многоугольном плане, хотя, конечно, есть несколько исключений[24]. Но нигде Башня не изображена монументально. Для средневековья остается обязательной нравственно-теологическая интерпретация рассказа о Вавилонской башне. Рассказ, разделенный на определенные этапы, является непосредственной темой для изображений средневековых художников. Преимущественно, сведения из строфы 9, главы 11 Бытия, определяли взгляды, которых они придерживались относительно этой башни. Для средневековья Вавилонская башня была символом человеческого высокомерия и невоздержанности, аллегорией любого отрицания установленных Господом заповедей, а строфа 9 представляла кару за любое злодеяние, совершенное из желания приравнивания себя к Богу или из богохульства.

Сохранилась одна необычная работа, написанная ранее 1500 г., Бернардино Бутинона[25]. Она отсылает нас к непонятному без дополнительных сведений синтезу нескольких мест пророческих текстов. Мальчик Иисус сидит на вершине спиральной башни и толкует фарисеям Священное Писание. Уменьшеная до миниатюрной формы спиральная башня, призвана символизировать Вавилонскую бащню. Под этим подразумевается, должно быть, то, что божественная мудрость Христа торжествует над упорствующими в своих заблуждениях учеными-книжниками. Трещины в стенах изображенной Башни намекают, вероятно, на хрупкость старого порядка.

После 1400 г. заметны значительные художественные перемены. Изменения происходят главным образом во французской (парижской) книжной миниатюре. Вавилонская башня увеличивается в размерах, теряет плоскость и обретает объем, ее архитектурное исполнение стремится к новому, более богатому образу. На изображениях будут постоянно встречаться две основные формы Башни: ярусная и прямоугольная. Впервые появляется не столь еще популярная форма, в которой рампа, огибая снаружи постройку, динамично устремляется в небо. Спиральная форма становится у нидерландских художников в XVI в. одним из основных ее (иногда сокращенным) опознавательных знаков. Принято придерживаться мнения, что спиральный тип возник под влиянием восточных прообразов. Борн высказывается за восточное происхождение спиральной формы Вавилонской башни. Он ссылается на александрийскую и византийскую литературу IV в., а также упоминает минарет большой мечети в Самарре (848–852) и мечети Ахмад Ибн Тулун в Каире (1296), построек, которые стали известны в центральной Европе благодаря крестоносцам[26].

Уже в первой половине XVI в. становится явным стремление, особенно у нидерландских художников, воплотить библейскую легенду о Башне «высотой до небес» в наглядных образах.

Спиральный тип Башни наиболее разработан Герардом Хоренбоутом в Бревиариуме Гримани[27] (ок. 1515–1520). В основе здания все тот же четырехугольник, как и в предыдущих изображениях, однако удивляют размеры постройки: семь витков делает широкий пандус вокруг Башни. С этих пор спиральный тип становится преобладающим. Хотя миниатюра в Бревиариуме Гримани имеет предшественника в часослова Герцога Беррийского[28] (ок. 1430), в композиции самой работы

есть новшества, ставшие практически неотъемлемыми элементами изображений следующего века. Это, прежде всего, пейзаж, в котором Башня размещается на среднем плане, у морского берега. Море уходит за Башню, на задний план, где сливается с линией горизонта. Передний план освобождается для царя Нимрода со свитой и коленопреклоненными подданными. Картина оживляется видом небольших построек — ремесленных мастерских, работа которых необходима для постройки башни. Миниатюра в Бревиариуме Гримани исполнена с тонкостью, присущей только нидерландской живописи. Пейзаж — особенность и маленькой картины художника из среды Брюгге[29] (ок. 1450–1470 (?)), некогда приписаной Александру Бенингу[30], самая старая сохранившаяся картина с изображением Вавилонской башни, написанная маслом. Как в Бревиариуме Гримани пейзаж расширяется в этой работе чрезвычайно. Мы также видим больше людей, животных, деталей. Изображение верблюда для перевозки груза дает указание на восточное происхождение строительной площадки. Найдено сочетание Башни с уходящим вдаль морем. Строительство находится рядом со скалистой, оживленной парусными судами морской бухтой, и глубокое пространство пейзажа выдает фламандскую родину художника.

Во второй половине XVI столетия в Нидерландах сильно увеличивается число живописных изображений на эту тему. Появляются первые, достаточно большого размера, станковые картины. Эти работы показывают действительно монументальную постройку со всеми подробностями, свойственными крупномасштабному строительству.

На гравюре Корнелиса Антонисца[31] (1547) Вавилонская башня, так же, как и на упомянутой нами ранее

миниатюре из Библии Велислава, изображена в момент своего разрушения. Однако Антонисц рисует действительно масштабную катастрофу. Открывшаяся во время как будто бы «взрыва» структура башни обнажает темные бесчисленые вереницы аркад. Вынесенные колонны, заимствованные из античного репертуара, четкое горизонтальное членение и гигантские масштабы здания указывают на сходство с самым известным в то время античным сооружением — Колизеем в Риме. Вавилонская башня Антонисца даже превосходит знаменитый амфитеатр — она как бы состоит из семи Колизеев, поставленных друг на друга. О знании и интересе художника к античности также свидетельствует фигура упавшего Нимрода, на переднем плане, который напоминает знаменитую скульптуру «Умирающий Галилеянин»[32]. Антонисц более всего увлечен изображением момента божественной кары: небеса разверзаются, трубящий ангел объявляет приговор. На первом плане комментарий случившегося — античные развалины, изображения погибших под обвалом камней и впавших в отчаяние людей. Это соответствует раввинскому прочтению текста Бытия. Рушащиеся вокруг постройки дают нам повод считать, что Корнелис Антонисц хотел соединить варианты падение Башни с падением Вавилона из Откровения Иоанна Богослова, глава 18. Из падающей Башни вылетает летучая мышь — атрибут ночи и демонических фигур: «пал, пал Вавилон, великая блудница, сделался жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу, пристанищем всякой нечистой и отвратительной птице; ибо яростным вином блудодеяния своего она напоила все народы» (Откр. 18.2). Содержательную параллель, а также формальное созвучие дает иллюстрация падения Вавилона в лютеровской Библии 1534 г., изобража-

ющая похожую на Колизей рушащуюся постройку[33]. Заимствованию Колизея как основы, способствовала в то время каннотация Рим — Вавилон.

Круглая ступенчатая Башня Яна ван Скореля на рисунке[34] (1520–1524) вырывается за края изображения. Скорель, как Корнелис Антонисц, а позднее Брейгель, был также вероятно вдохновлен римским Колизеем. Если для Антонисца это апокалипсическое видение, то для Скореля это больше размышление о гигантском строении, нежели чем обличительная мораль. Огромность четырехэтажной круглой Башни подчеркивается соотношением размеров зданий, людей и деталей пейзажа. При этом, одновременно на рисунке сочетаются две противоположности: подробно прорисованный пейзаж на переднем плане и только в контурах набросанная Башня. Мастер не прорисовал ни один из запланировано расчерченных верхних этажей, от чего она кажется нам «современной». Как в описании Иосифа Флавия, формы Башни тяготеют больше вширь, чем ввысь. Почти одновременная гравюра на дереве немца Ганса Гольбейна Младшего[35] 1526 г., а также его последователей[36], остаются в традициях средневековых изображений.

Когда заходит разговор о Вавилонской башне, все неизменно вспоминают картины Питера Брейгеля Старшего. Он изображал Вавилонскую башню трижды[37]. Самой красивой считается картина, написанная в 1563 г. и хранящаяся в Вене. Взяв за основу серию гравюр с изображением римских развалин гравера и издателя Иеронима Кока[38], которые тот выпустил в своем издательстве «Aux Quatre Vent», Брейгель создал правдоподобное, живое и продуманное до самой маленькой конструктивной детали возводимое здание. Узнаваемый в вершине Колизей дает представление о размерах изоб-

раженной Башни. При всей педантичной точности, с которой даются технические моменты крупной стройки — доставка и обработка материалов, на значительный срок строительства косвенно указывают построенные на платформе дома, и т. д. — картина не впечатляет как реальная крупная стройка. Нет оживленной деятельности, не видно бесчисленных рабочих, которые возились бы между кранами, лесами и бесконечными грудами материала. Вместо этого обозначены различные ремесла, так сказать, единично. Они подчинены монументальности сооружения. В то время как на средневековых изображениях простейшие виды работ, такие как замешивание раствора, обжиг извести, подача материалов, установка лесов, возведение стен, выдвигались на первых план, а необъятность строения лишь намечалась, Брейгель концентрирует большее внимание на гигантских масштабах Башни, взглядом аналитика проникает во внутренности каменного строения. Занятые в строительстве ремесленники и необходимый строительный инвентарь лишь перечисляются с энциклопедической основательностью, демонстрируется их роль в строительстве. Трактование картин Брейгеля, изображающих Вавилонскую башню, по-вавилонски разнообразны, однако редкий случай, когда автор высказывает оптимизм[39]. Несмотря на хорошо задуманый проект, предприятие терпит поражение. В силу того, что Башня, возводимая на скале и из скалы, продолжает ее и, наподобие искусственной горы, уже возвышается над окружающим ландшафтом, попытка людей, построить башню «высотою до небес», у Брейгеля предстает как «imitatio naturae». Наметившиеся признаки разрушения гиганта, кажущегося столь совершенно сконструированным, свидетельствуют о тщетности стремления человека подражать творениям Бога.

Лукас ван Фалькенборх являлся искусным последователем Брейгеля. Известно что он точно знал две работы Брейгеля. В четырех картинах[40] Фалькенборх последовательно добивается развитие своего независимого понимания темы. Сопоставляя картины Брейгеля и Фалькенборха, можно проследить, как некоторые мотивы выделяются из контекста и получают иное, положительное, толкование. Так, подхватывая мотив скалы Брейгеля, он лишает его разрушающей силы. Вавилонская башня кажется отвоеванным у природы строением, в первую очередь, создает впечатление успешного сочетания техники и человеческой работоспособности, которое, как кажется, позволяет без каких-либо усилий использовать природу как сырье. Это произведение лишено угрожающей монументальности Вавилонских башен Брейгеля. Более пологий наклон стен башни Фалькенборха не так амбициозен.

В Нидерландах после Брейгеля тема Вавилонской башни переживает возрождение, которое можно назвать даже черезмерным; один только Минковски составил перечень из около 180 картин с этим названием, и этот перечень сам по себе не полный, как показывают новые поступления на рынке искусства. Среди почти необозримого количества примеров отчетливо просматривается региональная концентрация на Антверпене как городе, в котором создавались картины, и максимальная частотность создания картин отмечается на рубеже XVI и XVII вв. Рассматривая Антверпен как центр художественной традиции, нельзя не учитывать творчество Брейгеля и его влияние на искусство.

Для объяснения того обстоятельства, что картины на тему Вавилонской башни появлялись, прежде всего, в Нидерландах и в достаточно ограниченный период времени, приводятся преимущественно политические причины, так как популярность этой темы совпадает с политическими и религиозными волнениями в Нидерландах[41]. Тема Вавилонской башни как библейская история была не уязвима для властей и это хорошо подходило для скрытых намеков на испанскую тиранию[42] в южных Нидерландах. Например, под Нимродом подразумевался испанский король Филипп II, или Вавилон значил Рим[43], или же как сатирический намек на «распавшихся» протестантов (кальвинистов, лютеран, анабаптистов)[44]. Вавилон как предостерегающий пример, и соответственно как призыв к объединению[45].

«Вавилономания» прекращается вскоре после 1620 г., изображения будут появлятся реже[46], а в Нидерландах изчезают почти полностью. Отсутствуют имена известных художников. Такие мастера этого времени, как Рубенс или Рембрандт, интересовались другими темами. Несмотря на то, что гравюра на меди и офорт находятся в расцвете, в графике тема не появляется. Все это свидетельствует о резком снижении интереса к теме Вавилонской башни. При постоянной вариациях в уже известные изображения в форму Башни, пожалуй, ничего нового не вносится. Чем дальше от времени пика темы, тем отчетливей становится качественное ухудшение изображений.

В XVII в. появляется новая попытка графического осмысления библейской истории. Она стремится изобразить исторически реальную Вавилонскую башню. Ученый, иезуит Афанасий Кирхер[47] разработал в 1679 г. несколько реконструкций Вавилонской башни.[48] Кирхеру явно нехватает надежных данных, он мог опираться лишь на данные некоторых античных авторов (Геродота, Диодора, Страбона) и таким образом его ре-

конструкции стали очередным плодом фантазии. Реконструкции Вавилонской башни Афанасия Кирхера находятся под сильным влиянием уже сложившейся традиционной иконографии. Из всех возможных форм башни Кирхер считает вероятной веретенообразную форму, заостренную кверху, с восходящим пандусом. Если для Питера Брейгеля и Герарда Хоренбоута было само собой разумеющимся поставить большую башню на оживленное место в гавани, рядом с морским портом, то Кирхер включает башню в геометрически четко расчерченный городской план и делает ее центром укрепленного города. Такое расположение характерно для идеальных, утопических городов. Например, таким образом башня скомпонована в градостроительном плане итальянского доминиканца Томмазо Кампанеллы «Город Солнца».

Около конца XVIII столетия Вавилонская башня заполняет иллюстративные издания самого невысокого качества: недорогие Библии, труды по строительному делу, школьные учебники. Художники XVIII в., как это было уже начато нидерландскими художниками, незаслуженно помещают на своих картинах Вавилонскую башню, на задний план, где она становится почти невидна.

---

[1] Быт. 11, 1–9.

[2] Если придерживаться мнения, что Вавилонская башня это зиккурат в Вавилоне, то самые ранние изображения уже имеются у шумеров, на цилиндрических печатях. Валиковые оттиски дают достаточный повод для того, чтобы понять, что мы имеем дело с многоэтажными башнями больших размеров (см.: *Minkowski H.* Vermutungen über den Turm zu Babel. Fernen 1991. № 1, 2, 3; Der Turmbau zu Babel. Ursprung und Vielfalt von Sprache und Schriftt. Von Wilfried Seipel. Skira Verlag, Wein 2003, Bd 1, Kat.-Nr.: 1.2.13, 1.2.14).

[3] Библия так названа по имени своего первого коллекционера, сэра Джона Коттона.

[4] *Tikkanen J. J.* Die Genesismosaiken in Venedig und die Cottonbibel. Helsingfors (Helsinki), 1889. S. 103.

[5] *Eco U.* Die Suche nach der vollkommenen Sprache. München, 1997 (ital. Originalausg. 1993). S. 31.

[6] *Minkowski H.* Op. cit. № 10.

[7] Ibid. № 12.

[8] Ibid. № 13.

[9] Ibid. № 15.

[10] Ibid. № 8.

[11] Ibid. № 18.

[12] На пятьдесят лет старше (ок. 1130) настенная роспись церкви в нижнесаксонском Идензене, тем не менее, она так сильно разрушена, что цельного впечатления о ней получить невозможно.

[13] *Minkowski H.* Op. cit. № 9.

[14] Ibid. № 21.

[15] Ibid. № 22.

[16] Ibid. № 41.

[17] См.: *Мейлах М. Б.* Нимврод // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1998. С. 399.

[18] Августин. «Град Божий».

[19] Корень «mrd» в имени указывает на возможную связь со словами «восставать, противится».

[20] В целом, в Библии Нимрод фигура неясная, в то время как в более поздних интерпретациях, как, например у Иосифа Флавия или у раввинов, которые составляли Мидрах, он предмет неисчислимых легенд.

[21] Нардо ди Чионе (*Minkowski H.* Op. cit. № 77), Гоццоли (Ibid. № 78) и фреска из собора в Гурке (Ibid. № 62).

[22] *Wied A.* Der Turmbau zu Babel. Ursprung und Vielfalt von Sprache und Schriftt. Von Wilfried Seipel. Bd 1. S. 64.

[23] *Minkowski H.* Op. cit. № 6–74, 82–104, 106–146. — Как бы не казались упрощенными эти изображения, им придают значение источника для изучения средневекового строительного дела (см.: Rüsch in: Der Turmbau zu Babel. Eine flämische Tafel aus dem 17. Jahrhundert und die Bildgeschichte des Turmbaus zu Babel. Eine didaktische Ausstellung des Historischen Museums Bamberg und des Lehrstuhls II für Kunstgeschichte an der Universität Bamberg, 23.6.–31.10.1991, S. 149–160).

[24] *Minkowski H.* Op. cit. № 31, 73, 77, 97.
[25] Ibid. № 79.
[26] *Born Wolfgang.* Spiral Towers in Europe and Their Oriental Prototypes // Gazette des Beaux-Arts 6th Series. Vol. XXIV 85th year 1943, 235 f.
[27] *Minkowski H.* Op. cit. № 112; Эта миниатюра была скопирована Джулио Кловио (Ibid. № 75). Она же повторяется и на пропавшей южноголландской картине (Ibid. № 264), в каталоге у Минковски ошибочно приписанной Херри мет де Блесу.
[28] Ibid. № 98.
[29] Ibid. № 192; Der Turmbau zu Babel. Ursprung und Vielfalt von Sprache und Schriftt. Von Wilfried Seipel. Bd 1. Abb S. 124, Kat. Nr. 1.1.5; Художник из среды Брюгге. Вавилонская башня. Ок. 1450–70 (?). Дерево, масло. 24×18 см. Маастрихт, Боннефатенмюсеум (как картина, предоставленная во временное пользование Рейксмюсеумом, Амстердам).
[30] Делались предположения, что работа могла принадлежать кругу Губерта ван Эйка.
[31] *Minkowski H.* Op. cit. № 169. — Корнелис Антонисц (Тейниссен). Вавилонская башня. 1547. Гравюра. 32,3×38,3 см. Брюссель, Королевская библиотека, кабинет эстампов, Inv.-Nr. S. V 15259.
[32] Kunst voor de beeldenstorm. Noordnederlandse kunst 1525–1580, Amsterdam (Rijksmuseum) 13.9.–23.11.1986, S. 281, Abb. 157.
[33] Ibid. S. 281, Abb. 157 a.
[34] Der Turmbau zu Babel. Ursprung und Vielfalt von Sprache und Schriftt. Von Wilfried Seipel. Bd 1. Abb. 5.
[35] *Minkowski H.* Op. cit. № 160.
[36] Ганс Себальд Бегам 1533 год (Ibid. № 154) и Воензам фон Вормс (Ibid. № 165).
[37] Две его картины сохранились: более большая, датированая 1563 годом, в Художественно-историческом музее в Вене (Ibid. № 210) и более маленькая, в музее Бойманса Ван Бонингена в Роттердаме (Ibid. № 215). Существовала третья работа, которую он исполнил во время своего пребывания в Риме, исчезнувшая, бывшая во владении художника-миниатюриста Джулио Кловио.
[38] Praecipua Aliquot Romanae / Antiquitatis Ruinarum /Monimenta, vivis Prospecti (...), Antverpia per Hiro Cock (...) MDLI. COCK FE, 25 Stiche.
[39] Оптим точка зрения *Genaille R.* Pierre Bruegel l'Ancien. Paris, 1953. S. 32.
[40] *Minkowski H.* Op. cit. № 325, 326, 354, 199.

[41] После того как усилие Филиппа II удержать северную часть своей империи несмотря на обособленность и на языковые и религиозные проблемы, не увенчалось успехом, в 1565 г. вспыхнул открытый конфликт между Испанией и Нидерландами. Различные восстания были направлены прежде всего против правительства, которое игнорировало привилегии отдельных провинций и городов, против огромного бремени налогов, а также против католической церкви и ее репрессивной инквизиции.
[42] *Jutta Zandel-Seidel.* Frevel oder Meisterwerk — Der Babylonische Turm // Ausstellungskatalog Der Fraum vom Raum. Gemalte Architektur aus 7 Jahrhunderten, Eine Ausstellung der Albrecht Dürer Gesellschaft Nürnberg in Zusammenarbeit mit der Kunsthalle Nürnberg. Marburg, 1986. S. 130.
[43] *Klamt J. Ch.* Anmerkungen zu Pieter Bruegels Babeldarstellungen // Pieter Bruegel und seine Welt / Hrsg. Otto von Simson und Matthias Winner. Berlin, 1979. S. 47.
[44] *Seidel M., Roger H.* Marijnissen: Bruegel. Stuttgart, 1969. S. 46.
[45] *Klamt J. Ch.* Op. cit. S. 44, Abb. 4.
[46] *Minkowski H.* Op. cit. № 375–393.
[47] *Афанасий Кирхер.* Turris Babel. Амстердам, 1679.
[48] *Minkowski H.* Op. cit. № 420–422.

СОДЕРЖАНИЕ

Десятая
Санкт-Петербургская Ассамблея
молодых ученых и специалистов

ФИЛОСОФСКИЕ И ДУХОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ОБЩЕСТВА

Междисциплинарный гуманитарный семинар
23 ноября 2005 г.

Директор Издательства проф. *Р. В. Светлов*
Редактор *В. С. Сдобникова*
Верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 30.05.2006. Формат $70 \times 108^1/_{32}$.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,15. Заказ 39.

Издательство СПбГУ.
199004, Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
199004, С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.